UTOPIA

utopia

N.os 11/12 2001

CAMPANHA NACIONAL CONTRA A DROGA "AGORA É A SÉRIO"
lancemos o alerta:
em Portugal
já há vários
milhões de dependentes.
antes que seja
tarde demais
adira hoje mesmo
à luta contra a droga:
desligue já
o seu televisor.
M.Sousa
CAMPANHA NACIONAL CONTRA A DROGA "AGORA É A SÉRIO"
UMA INICIATIVA PERMANENTE DO INSTITUTO DE SAÚDE MENTAL

UTOPIA

REVISTA ANARQUISTA DE CULTURA E INTERVENÇÃO

11/12

Outono-Inverno 2000/01

1000$

(IVA incluído)

DIRECTOR
J. M. Carvalho Ferreira

COLECTIVO EDITORIAL
Carlos Nuno, Guadalupe Subtil, J.M. Carvalho Ferreira, José Luís Félix, José Tavares, Mário Rui Pinto, Rui Vaz de Carvalho.

COLABORADORES
Alberto Hernando, Alberto Pimenta, Alfredo [illegible], Armando Veiga, Arno Gruen, Attila [illegible], Carlos Díaz, Charles Reeve, Edgar Rodrigues, Edson Passetti, Francisco Madrid, [illegible] Lapa, Idílio Santos, José Janela, Jorge Silva, Júlio Henriques, Mari Oly Pey, Maria Pereira, Miguel Serras Pereira, Mimmo Pucciarelli, Quin Sirera, Roberto Freire.

ARRANJO GRÁFICO
Adriano Jordão

BANDA DESENHADA
André Silva

PROPRIEDADE
Associação Cultural A Vida

Publicação semestral registada no Ministério da Justiça com o nº118 640

IMPRESSÃO
Gráfica 2000 · Cruz Quebrada

REDACÇÃO E ASSINATURAS
Apartado 2537· 1113 LISBOA Codex · Portugal

INTERNET
http://www.azul.net/m31/utopia

CAPA de José Tavares,
Título: "Meditação sobre o espirito canino"
(guache sobre papel)

CONTRA-CAPA
Instituto da Saude Mental da Alta Academia do Nada

SUMÁRIO

Editorial

Nada melhor para começar um novo ciclo de calendário do que ficarmos a saber das novas regras das guerras modernas, pelo menos das que forem concretizadas no quintal ocidental, à vista de todas as televisões: a partir de agora os exércitos só devem matar se não contaminarem o ambiente e os soldados só devem estar preparados para morrer se gozarem de perfeita saúde. É pelo menos esta a única conclusão possível da mediatizada discussão sobre o uso do urânio empobrecido nas munições da NATO, já que se se tratasse de uma guerra "limpa" e "cirúrgica", como lhe chamava a propaganda, e sobretudo uma guerra em que só morressem os outros, nenhuma consciência estaria inquieta.

Afinal, este descuido nas munições não fez mais do que revelar ainda com maior acuidade a lógica intrínseca da guerra actual, a da aliança estados - sistema militar - grande capital industrial; é dos livros, mesmo que por momentos pareça esquecida ou camuflada por outros aspectos mais imediatos ou espectaculares. Repare-se como na origem dos tipos de intervenção militar e nos equipamentos usados está a necessidade de responder à indústria de armamento, não só para a renovação de stocks como para o teste definitivo de desenvolvimento tecnológicos militares; no caso concreto dos revestimentos de urânio, junta-se ainda a oportunidade de resolver o problema dos detritos radioactivos resultantes da produção maciça de energia, necessária à manutenção dos ritmos de produção e dos estilos de vida imperantes no mundo ocidental. Se a piada não fosse de mau gosto, diríamos que se aproveitava mesmo para matar dois coelhos de uma cajadada.

A juzante das intervenções, e já agora que o tempo é de aproveitar, garantem-se as condições para novas deslocações em massa de indivíduos, originando os contingentes de mão de obra disponível e submissa tão necessários à economia moderna, que os lugares mais limpos da "nova economia" ficam reservados para os da casa. As intervenções militares nos antigos países do leste europeu, ou a sustentação de situações de conflitualidade permanente nessas sociedades que é feita por todas as agências políticas e militares ocidentais, asseguram ainda por cima os imigrantes ideais: letrados, profissionalmente treinados e, ainda para mais, brancos!!! Veja-se como único verdadeiro requisito à legalização de imigrantes é o de que estes apresentem um contrato de trabalho, reduzindo-os, assim, à condição de meras ferramentas na construção dos novos impérios.

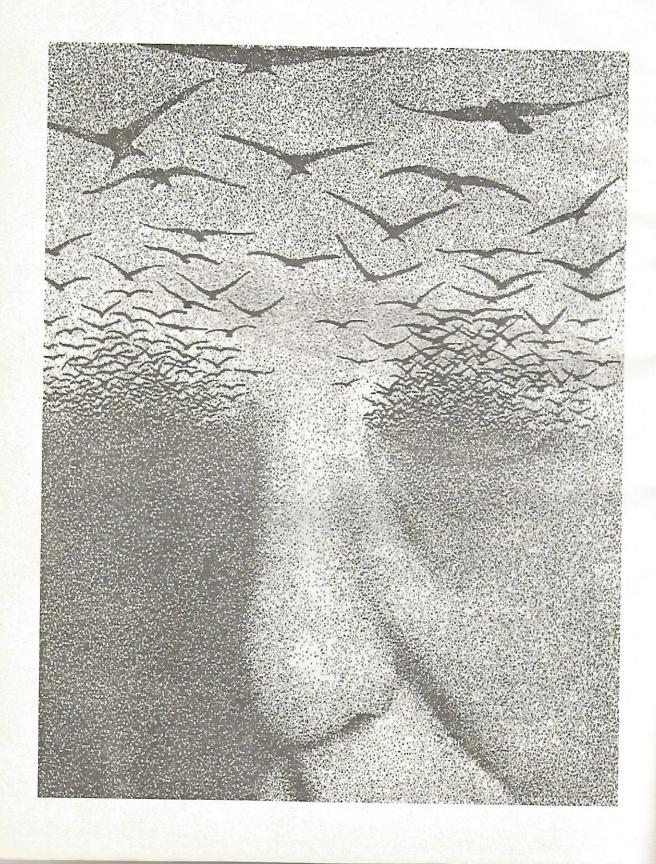
Desta estreita ligação entre os estados modernas, a lógica do grande capital e as acções de guerra trata um conjunto de textos incluídos neste número da Utopia, procurando reflectir, também nesse plano, sobre o contínuo ajustamento dos estados às condições objectivas das sociedades contemporâneas, adquirindo novas formas de intervenção, diluindo-se na vida quotidiana, recuperando processos de instrumentalização simbólica e ideológica.

Não deixa o Estado, portanto, de se adaptar e reinventar continuamente, consoante as suas formas e funções se vão ajustando às modernas exigências do capitalismo internacional e ao poder das grandes corporações totalitárias, cumprindo o seu papel de suporte e acelerador da fase contemporânea dos movimentos de globalização, actualmente particularmente violenta e segregadora, mostrando que as únicas fronteiras que lhe interessam não são as do Estado-nação, afinal instrumentos reguladores da sua actividade, mas as fronteiras horizontais estabelecidas entre as massas produtoras - e por isso consumidoras - e as margens improdutivas, párias forçados de um sistema mundial que os atira para condições sub-humanas, que até já são contabilizados anualmente nos orçamentos dos estados para que assim se mantenham, quer por acções caritativas quer repressivas, que o bolo não chega para todos e é mais eficaz e barato gerir os lucros desta maneira.

São algumas destas novas facetas dos estados actuais que procurámos aqui discutir, reflectindo sobre o modo como as suas contradições internas acabam por conduzir e fortalecer práticas violentas, seja de repressão seja de actividade bélica, resistindo assim ao esboroar impudorado do mito auto-justificativo do estado como o "governo da coisa pública", quando cada vez mais os cidadãos sentem necessidade de se defender do próprio Estado e de agir autonomamente dele, mesmo em esferas que tradicionalmente lhe estavam reservadas.

Igualmente retomamos algumas reflexões sobre as condições contemporâneas da prática e do pensamento libertários, procurando enriquecer o debate e o mútuo esclarecimento sobre os caminhos possíveis para a nossa acção. Os desafios são contínuos, a necessidade de lhes responder e de propor linhas de discussão e de alternativa também. Há mais mundos possíveis, os caminhos para eles são construídos pouco a pouco mas todos os dias.

Das dificuldades práticas que muitas vezes encontramos nesses caminhos é esta Utopia dupla um testemunho directo, procurando recuperar o atraso na sua publicação e voltar a acertar o passo com a periodicidade que até aqui sempre havíamos conseguido manter. Reflexo dessas dificuldades materiais, do desfasamento dos ritmos e das capacidades de reflexão e de respostas, das nossas próprias contradições internas, enquanto seres vivos, esta demora no reaparecimento da revista obrigou também a uma maior avaliação das nossas formas de intervenção e das condições para a sua concretização. Esperamos ter recuperado, e redobrado, o fôlego.

Prometemos o esforço, esperamos contributos e opiniões.

CONTRA A DEMOCRACIA

*Agustín Garcia Calvo**

É necessário falar contra a Democracia, porque é comum pensar que é a única coisa que existe, a única que se vê, já que qualquer outra forma de organização do poder está de alguma forma destinada a conceber-se como uma aproximação a esta que hoje, aqui, padecemos. De forma que todas as outras não são mais que prefigurações ou aproximações a esta. É a única triunfante e verdadeira. Esta, não só democracia, mas a democracia mais avançada: a demotecnocracia, tecnodemocracia ou como lhe queirais chamar, que é a que padecemos em todos os países que por isso mesmo se chamam desenvolvidos.

Diz-se, por isso, que é a única forma de poder que nos toca e, por tanto, a única contra a qual vale a pena falar. Falar, que também é uma forma de fazer.

"Lo más grande del mundo". Josep Renau, 1964.

Não existe mais que uma forma de poder: é esta, a mais atual e mais perfeita. As pessoas dos países que todavia não chegaram a ela, as pessoas dos países que eles chamam de forma insultuosa terceiro mundo (apesar de que, neste momento, não se sabe qual é o primeiro, nem o segundo), não podem, estão condenados a não poder, aspirar a outra coisa além desta, de forma que é inútil tentar contar com os cidadãos, as populações, as pessoas desses países, porque toda a sua aspiração é chegar onde nós estamos. Até os estudantes chineses, para dar um dos melhores exemplos - bem se alegram os representantes do Capital e do Estado ao ver como também eles, ao rebelar-se contra a forma de poder que lhes toca (porque, naturalmente, contra quem se vai revoltar o povo senão contra a forma de poder que a cada povo lhe toca?), regozijam-se e esfregam as mãos ao ver que, ao rebelar-se contra esse poder, caiem imediatamente na armadilha de aspirar a isto, o que querem é isto que se chama por aqui liberdade, democracia. É triste, mas temos que dizê-lo, por se acaso não se ouve, assim de forma clara, nas notícias que os meios de formação de massas nos oferecem. E o mesmo se passa nos demais países. Neste sentido é pois verdade que este é o poder real. Esta é a única constituição-organização de poder que nos toca. Entre outras coisas, os países, estes que chamamos de desenvolvidos, vivem também uma invasão de imigrantes de outras regiões; imigrantes, setores especialmente desesperados dessas populações que se lançam aqui, sem mais nem menos, para participar mais rapidamente na maravilha do desenvolvimento e da economia de uma tecnodemocracia, originando os conflitos que todos conhecem, resultantes da emigração e que não são acidentais: esses conflitos da emigrações e todos os outros que tão de perto nos tocam são, segundo a descrição que faço, parte do próprio sistema.

Se alguém, contudo, há cinco anos, era tão cego que podia pensar que havia duas formas de domínio, ainda que seja com muito atraso, terá tido ocasião de comprovar, nos últimos cinco anos, que também isso era mentira. Que o Estado-Capital que se vendia nos então chamados países de Leste era de verdade, há muito tempo, a mesma coisa que

o Capital-Estado que se vende nos países de Oeste (ainda que neste momento, certamente, e se nos recordarmos do Japão, nem Deus saberia dizer o que quer dizer Leste e Oeste, o que é bastante significativo: a coisa é única e global). Evidentemente é preciso estar completamente cego para não dar-se conta, pelo menos há vinte anos, desde que entraram os automóveis de uso pessoal na Rússia, de que era mentira a guerra fria e a coexistência pacífica. Em suma, a idéia de que havia dois. Pois bem, a rendição declarada destes últimos anos deixou as coisas mais claras. Não há mais do que uma coisa: Estado-Capital é o mesmo que Capital-Estado, e era-o desde há muito tempo. Por isso é que podemos falar, sem distinções, contra a democracia, como única forma de poder que nos toca.

Olhai bem que, quando penso que este é o único problema real, estou fazendo implicitamente

a crítica de qualquer outra forma de rebelião, de denúncia, de oposição a outras formas de poder arcaicas, passadas. Esta crítica tem bastante fundamento, inclusive nos círculos chamados anarquistas. É uma desgraça, também endêmica, que estamos carregando há muito: encontramo-nos sempre lutando contra fantasmas do poder passado, fantasmas do poder de há vinte, quarenta ou sessenta anos. Isto não é um mero equívoco, continuar falando contra as ditaduras, continuar falando contra as formas de opressão da liberdade pessoal. Não só é um equívoco, mas um equívoco sangrento. É de certa forma um crime contra o povo. Qualquer um que se distrai falando desses fantasmas de um poder que já não é o poder verdadeiro está fazendo um mau serviço ao povo. Está contribuindo para a mentira, porque qualquer um que fala ou se distrai falando acerca de ditaduras do passado ou do terceiro mundo, acerca de formas de domínio mais atrasadas, está, no mínimo, sugerindo que, ao contrário, esta forma que temos aqui é desejável, que isto da democracia, de "a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro", e todas essas estúpidas fórmulas enunciadas desde a Revolução Francesa para cá, isto é o que é bom, que merece ser defendido, e pelo que se deve lutar, não só nós, mas também os negros, os chineses, os ameríndios.

Está-se contribuindo constantemente para este engano e, nesse sentido, sem muito exagero digo que este equívoco é, de alguma maneira, um crime contra o povo. Só há um poder contra o qual se deve falar: este de aqui e agora, o que padecemos. A eternidade da maldição do poder só se manifesta verdadeiramente nas suas formas mais atuais, aquelas que sofremos na carne, e estas são as que agora padecemos, de diferentes maneiras. Naturalmente, há os que são muito privilegiados e os que são desgraçados, os que estão nos cárceres, os que estão condenados à prostituição, há os que vivem nisso que se chama marginalidade, há os que são imigrantes e os que... o que queirais, mas todos padecemos, cada um à sua maneira e no seu lugar, esta única forma de poder. Esta demotecnocracia, tecnodemocracia.

A mim, certamente, interessa-me mais a forma como a padecem os mais privilegiados. Está claro que recordar-se também demasiado dos desgraçados, dos especialmente desgraçados, e dos marginalizados é também uma forma de engano. Evidentemente quem nos vai tirar este ânimo, cristão no melhor sentido, de ajudar o próximo desfavorecido? Tudo o que se faça quanto a movimentos de solidariedade, para redimir prostitutas, ladrões, marginais, imigrantes, concerteza está muito bem; só que isso nada tem a ver com a política a que pensam estar dedicados muitos dos que estais aqui falando comigo: isso é uma coisa que, sem muito desmérito, se faz por

[illegible] cristã; porque realmente, quando alguém [illegible] pela rua um desgraçado que lhe pede [illegible] o mais imediato - e contra o que não tenho [illegible] crítica - é dá-lo sem mais consideração, [illegible] sabendo que não está fazendo nada de [illegible] mau, que está simplesmente livrando-se [illegible] problema da maneira que é mais rápida e [illegible] Neste sentido todas as ações que se fazem [illegible] dos marginalizados ou especialmente [illegible] especialmente desgraçados, enfermos da SIDA, presos etc, são coisas que devem fazer-se [illegible] condição de saber que não se está fazendo [illegible] São coisas que se fazem porque sim, porque é [illegible] se fora "natural", entre aspas. Digo entre [illegible] porque não existe natureza humana, no [illegible] existe isso que substitui a natureza entre nós, não é verdade?

Outra coisa é a política. A política do povo, [illegible] nada tem a ver com isso. E na política do povo [illegible] ataque é sempre pelo sítio onde cada um, privilegiado ou não, é tocado pelo Sistema. Não só é tocado, não só é oprimido, não só é entediado, mas também é moldado como pessoa. Esse é o ponto central deste discurso.

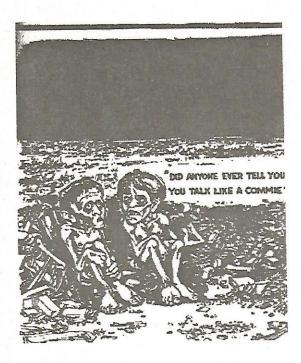
Administrar a morte

Efetivamente, ninguém está livre e se cada um de nós não aprende a reconhecer que suas feridas pessoais são as mesmas dos desfavorecidos e desgraçados, está também fazendo um mau serviço ao povo, está-se equivocando. O que eu padeço é o mesmo que padece o último dos dependentes da droga, reclusos e prostitutas. É o mesmo. Naturalmente, cada um à sua maneira.

O que é o que sofre cada um de nós, esteja onde estiver, por parte desta última e avançada forma de democracia? O que cada um sofre é simplesmente a administração do que eles administram, e o que eles administram é, numa palavra, a morte. O que administra o Poder é a morte. Olhai bem, para não nos equivocarmos com imagens sangrentas: não digo que o Capital e o Estado se dediquem a torturar as pessoas do povo, nem a executá-las. De vez em quando fazem-no, mas isso é o de menos. Não digo que dêm a morte: digo que a administram. Esse é, eu acredito, o ponto essencial para entender qual é a forma do poder que padecemos. Administrar a morte quer dizer converter totalmente nossa vida, a de cada um de nós e de todas as pessoas, em tempo. Um tempo contável com seus números, é isso que eu chamo morte. Porque a única vida que mereceria não chamar-se morte é uma vida que não fosse tempo, uma vida que não fosse contada em horas, nem em jornadas, nem em semanas, nem em anos. Por essa razão, a única função essencial do Estado e do Capital é que a vida se converta, absolutamente, totalmente, em tempo.

Um tempo que, segundo o truque que todos padeceis e conheceis bem, se converte em tempo de trabalho e tempo de diversão. Os dois são o mesmo. Este é um engano importante, em que ninguém deveria cair. O tempo de trabalho, na forma mais avançada de democracia, é literalmente um tempo de trabalho para nada. Isto convém entendê-lo bem. Porque eles nos fazem crer que faz falta trabalhar. É evidente (e uma grande quantidade de pessoas o está dizendo desde há um século ou século e meio) que, desde que se inventaram as máquinas, não é preciso trabalhar. Não há nenhuma verdadeira necessidade de trabalhar; mas com o progresso, com esse decantado progresso diminui de alguma forma, nos países mais desenvolvidos, nas camadas mais altas e privilegiadas, diminuiu a submissão ao Trabalho? Pelo contrário, aumentou. Aumentou nas camadas mais baixas, porque qualquer trabalhador ou empregado normal, que vive num subúrbio de Barcelona ou Madrid, além de ter de trabalhar as sete ou oito horas que trabalhavam seus antepassados, tem que trabalhar outras cinco ou seis horas conduzindo uma carripana ou submetendo-se a meios de comunicação insuportáveis. Dessa forma sua jornada de trabalho converte-se numa jornada de doze ou quinze horas. Nem nas camadas mais privilegiadas diminuiu a submissão ao Trabalho, porque o senhorito, o filho do burguês de há cem anos, se supunha que pelo menos não fazia esforço e disfrutava a vida, mas quem diabo vai pensar isso de qualquer filho de um executivo se todos estão condenados, mais ou menos, à mesma merda? Estão dedicados a comprar, tal como os outros, e se lhes corresponde comprar um iate, aí vão eles comprar um iate, e, depois de comprá-lo há que usá-lo, e se lhes toca comprar sete carros para a família, pois comprarão sete carros e, depois, como os compraram, têm que os usar. Quer dizer, são, mais ou menos, iguais, em substância, aos últimos da bicha. Nem Deus disfruta a vida. Nem mais ou menos, porque, olhando para os que percorrem o caminho do Estado, qual é a vida de um desses políticos que fazem a política que nós não

Dibujo: Devis Grebu.

fazemos (porque nós estamos fazendo justamente a política que não fazem os políticos que fazem essa política)? Imaginai qual é a vida de um desses políticos: tão escrava quanto a do trabalhador do subúrbio de Madrid, que tem de empregar cinco horas nos transportes. O que não é quase nada. É a escravatura, a da burocracia, em todos os seus

níveis, numa demotecnocracia avançada. Trabalham, evidentemente, muito mais que seus avós. Seus avós, aqueles a quem se chamava burgueses e que, efetivamente, tinham também suas ocupações mas, pelo menos à gente do povo, lhes parecia, olhando para cima, que eram uns verdadeiros privilegiados, que pelo menos eles disfrutavam da vida.

Redução, portanto, de uma metade da vida a um tempo de trabalho para nada, um tempo de trabalho que está, efetivamente, criando suas próprias necessidades de trabalhar completamente no vazio, já há muito tempo. Nenhum de vós ignora que uma das indústrias essenciais da demotecnocracia (pode até ser que muitos de vós esteja empregado, mais ou menos, nisso) é a da criação de necessidades. A criação de novas necessidades, não tenho que enumerar-vos os diferentes tipos de escritórios onde isso se produz. Sem isso, sem estes escritórios criadores de novas necessidades, de renovação de necessidades, não haveria demotecnocracia.

É, pois, um tempo de trabalho criado sobre o vazio. Evidentemente, segundo modelos, como sempre arcaicos, segundo modelos dos tempos em que que havia escravos, em que havia operários nas fábricas e crianças nas minas da Inglaterra de há duzentos anos atrás. Esse tipo de coisas. Os fantasmas do passado atuando, sempre, na falsificação. Hoje em dia o trabalho que faz as pessoas trabalharem é um trabalho inútil. Se vos irritais e me dizeis que não será de todo inútil, vos direi que muito bem, é 99% inútil. O que dá no mesmo. Todo o mundo sabe que com um 1% do que se trabalha poderíamos viver, não vou dizer como Deus, mas, pelo menos, como anjos, sem que ninguém tivesse necessidade de vergar as costas.

A outra metade do tempo, a da diversão, não é diferente, mas sim igual, exatamente igual. Temem, os de cima, que haja um momento em que o vazio a que condenam a vida se reconheça a si mesmo, se sinta como vazio. Por essa razão o Capital e o Estado vêm-se nessa situação de que tem de esvaziar a vida, integralmente, se podem, convertê-la toda em tempo contado, mas, ao mesmo tempo, que as pessoas não se dêem conta de que lhes estão fazendo isso. Isso é necessário. Para isso serve essencialmente a diversão. Para encher o tempo vazio que alguns, todavia, de uma forma ridícula, ainda chamam de tempo livre. Para preencher o tempo vazio, com o que se consegue que esse tempo continue tão vazio como antes mas, ainda por cima, ninguém se dê conta de que está vazio.

Os exemplos são aos milhares. A vida, nossa vida, está cheia disso. As horas que passais, ou que passa vossa tia em frente à televisão são um desses exemplos. Passa-o divinamente, ou o passais vós divinamente. Que mais quer ela que lhe solucionem três ou quatro horitas? Que vida pode querer viver além dessa, uma vida que é tempo: três horitas, quatro horitas? De que maneira? Da menos comprometida. Recebendo, invariavelmente, o que lhe dá o pequeno ecrã, ou pelo menos no ideal deles, lhe oferece. Invariavelmente, por isso não pode aparecer nada que comprometa esse puro consumo de tempo vazio. Caso contrário o sistema falharia.

Os rapazes e raparigas na flor da idade, dezassete-dezoito anos, que vão ao sábado à discoteca e que estão obrigados a estar desde que chegam à meia-noite até às quatro, até às cinco, até às seis, até às sete, a ver quem aguenta mais. A ver quem mais aguenta. Matando horas de discoteca. Quer dizer, sem que nada aconteça.

Garantido, com todas as garantias possíveis, que nada vai acontecer, porque não existe lugar mais apropriado para que se dê uma aventura amorosa, para que aconteça algo de doce e bom, que uma discoteca. Puro ruído que tudo preenche e latidos do tempo que tudo ocupa. Quem está cumprindo com esta lei oferece outro exemplo igual: a vida reduzida a mero tempo, tempo vazio, e por além disso, na sua metade de diversão, um tempo vazio que não se deixa sentir como tal. Porque, efetivamente, se por um momento o aborrecimento desse tempo vazio florescesse, sentir-se-ia, poderia dar-se, algo que poderiamos chamar de levantamento popular: um verdadeiro desespero indignado que se lançaria contra o poder.

Isso é a administração da morte, descrita em muito poucas palavras, porque poderia passar dias e noites falando - o que significa fazendo - para descrever simplesmente o que cada um de vós está padecendo todos os dias. Pois bem, se algum de vós desconhece que o acontece quando compra um novo carro ou quando está diante da televisão, ou ainda quando passa as noites de sexta-feira na discoteca, é exatamente o mesmo que acontece aos mais marginalizados e oprimidos, está-se enganando. Está perdendo a ocasião de reconhecer o que é, de verdade, o Poder sobre a vida e o que poderia ser alguma forma de despero libertador de esse Poder.

Essa mentira que é o Homem

O que poderia libertar-se não seria nem eu, nem tu. As pessoas, como pessoas, são o mesmo que o Capital e o Estado, Eles. Eu sou Eles, nesse sentido que anteriormente vos dizia de passagem. Cada um de nós não sofre o que eu estou dizendo que se sofre. Como diabos vai cada um padecer o que eu falei que se padece! Se um de nós parece que está na sua glória quando compra um automóvel e quando vê TV ou quando vai à discoteca; se ele parece que não quer nada melhor neste mundo; se a ele lhe parece, pessoalmente, que está disfrutando a vida. De maneira que deixemo-nos de hipocrisias: porque diabo eu vou-vos dizer que eu pessoalmente sofro o que estou falando? Não sou eu, pessoalmente, quem o sofre. Eu, pelo contrário, sou parte disso, o que é mais grave. A mim me fizeram assim. Fizeram-me um cliente do Capital e

um súbdito do Estado. E sou-o integralmente. Eu, pessoalmente, quer dizer, representado pelo meu número de identificação, pelo meu próprio nome, pela relação que estabeleci com fulana, pela minha localização em tal lugar, por pertencer a tal ou qual nacionalidade, por minha profissão, por minha relação com tal posto de trabalho. Esse Eu, bem definido, pessoal, esse não tem nada que sofrer por parte do Capital ou do Estado: para esse tudo está cor de rosa, aberto a todas as promessas da demotecnocracia.

Como já se sabe, desde o evangelho que se pregou no primeiro país que entrou na demotecnocracia, os EUA, qualquer um tem direito a aspirar ao mais alto ponto da pirâmide, qualquer um pode chegar a ser o mais alto executivo no Capital ou no Estado, ou nas duas coisas juntas, porque já estamos chegando a um progresso máximo, uma situação em que ser presidente dos EUA, ou diretor de uma cadeia de bancos, vem a ser a mesma coisa, porque Estado e Capital, com o progresso, se confundem na mesma coisa. Para cada um, pessoalmente e conquanto, se venda sem dúvidas, na sua integridade, está aberto esse futuro. Está aberto o êxito na vida. Está aberto para trepar até cima, onde deseje, na pirâmide. Isso é o que nos estão vendendo, todos os dias, na TV e fora dela. Esse é o ideal. É uma renovação do ideal de Napoleão: cada soldadito leva na sua mochila o bastão de marechal. Isso na tecnodemocracia. Com efeito, não são hipócritas, nesse aspecto, o Estado e o Capital, de nenhuma maneira são hipócritas: Eles, na verdade, tratam com indivíduos pessoais. Eles, na verdade, confiam no Indivíduo Pessoal e têm razões para confiar: porque sabem que o Indivíduo Pessoal é inteiramente reacionário. Que eu, enquanto pessoa, não posso ser outra coisa além de reacionário. Quer dizer, alguém que aspira aos benefícios dos que chegaram a ter uma ideiasita (...). Alguém que aspira trepar nessa pirâmide, alguém que aspira a um futuro, alguém que aspira a possuir, alguém que aspira à segurança, no amor ou no que seja.

Por outras palavras, integralmente reacionário, assim é cada um, sem excepção. Eu, pessoalmente eu, não posso ser outra coisa além de conservador, reacionário, buscando minha segurança e meu máximo benefício. Portanto, Capital e Estado, fazem muito bem em confiar nesse Indivíduo, porque sabem bem em quem confiam.

Naturalmente não se limitam em confiar nele: fabricam-no. Porque aí está o segredo: não é só que o Estado e o Capital tenham encontrado, desde o começo da História, bastante bem feito este sujeito essencialmente reacionário, mas que, como havia perigo que nem todos fossem assim, ou não fossem assim cada um deles e, portanto, a máquina falhasse, apressaram-se e apressaram-se, sobretudo neste ponto máximo do Progresso, a fabricar esses Indivíduos: perfeitos súbditos do Estado, perfeitos clientes do Capital. Pessoas cuja vida não é outra coisa, integralmente, que trabalho inútil, diversão complementar e compra e venda de todo o tipo de inutilidades.

Esse Indivíduo que chega a entender que esse ideal é em seu benefício é, evidentemente, o Sujeito perfeito para o Estado e o Capital. Nele confiam. Eles, os politicastros de cima. Também os banqueiros, se insistimos, costumam chamar-lhe de "o Homem". Gostam muito de: *o Homem*. Como anteriormente falei, não é muito "correto" falar de povo, inclusive falar de pessoas é muito vago. Só de o Homem. O Homem é precisamente essa porcaria que acabo de descrever. O Homem é o Indivíduo Pessoal perfeitamente constituído.

Isso é o que no Estado, caso se desse o triunfo perfeito do Estado e Capital, constituiria as populações do mundo. O único que restaria. Populações integralmente constituídas por um número determinado de Indivíduos Pessoais. Notai que o facto das populações integralmente constituídas por Indivíduos Pessoais se podem contar em número de almas, o que não é nenhum acidente: o número, o número certo que o Estado e o Capital aspiram nas suas estatísticas, é justamente a prova e o suporte da unidade e da individualidade.

Se o ideal do Estado e do Capital triunfasse, a população humana não seria mais que isso. Naturalmente repartida, repartida talvez em compartimentos herdados dos atuais estados, compartimentos bem contabilizados cada um deles; substituível, ao longo do tempo, de uma maneira ordenada e se possível crescente - de momento crescente. A proliferação de Indivíduos Pessoais é uma coisa do Capital e do Estado nos nossos dias; continuadamente vivem dedicados à fabricação de mais e mais futuros compradores de carros e televisores: a isso chama "crianças que nascem". Vivem dedicados continuadamente a isso, a fazer com que se produzam mais e mais Indivíduos Pessoais.

Naturalmente as instituições de educação dos países desenvolvidos estão muito bem dedicadas a procurar que as crianças que nascem não sejam desde cedo outra coisa além disso, ou seja,

Indivíduos Pessoais, bem fechados.

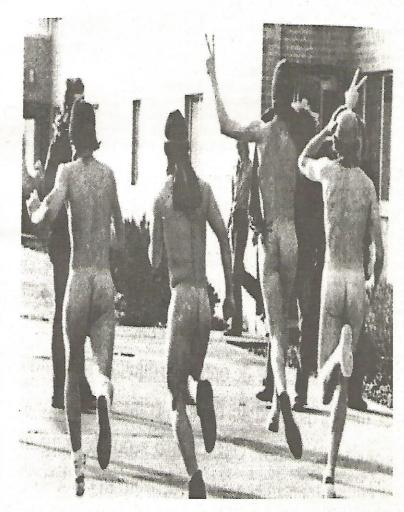
Contra a maioria

Agora, face a isso, a única coisa que temos que dizer é a seguinte: o facto de que estejam constantemente, ainda hoje em dia, praticando desde cima a fabricação de Indivíduos Pessoais é uma prova de que seu plano não tem um êxito total: diz que, além de Indivíduos Pessoais, que constituem suas Massas contadas, há mais do que isso. Há algo que sempre lhes escapa. Repito: o próprio facto de que se dediquem, ainda hoje, com tanto empenho a que cada um de nós e que em conjunto se nos possa contar, isso mesmo prova que seu emprendimento não triunfou; que não há somente, como em seu ideal haveria, Indivíduos Pessoais contados constituintes das Massas de compradores do Capital e súbditos do Estado.

Há algo mais, algo que não é isso. Mas, olhai bem que apelo ao mesmo testemunho da atividade Deles, dos poderosos. É evidente que se estivessem seguros de que no mundo não há mais que Indivíduos Pessoais, estariam tranquilos, estariamos no mundo perfeito: um mundo onde nada já se poderia passar. Não é assim: estão continuamente fabricando-os, através do Comércio e do Capital, por parte do Estado, através da Educação, assegurando-se que os indivíduos sejam indivíduos.

Em que consiste um dos princípios fundamentais da democracia? Pois já o sabeis: no Voto, na Maioria. Esse é o ponto central, o mais imediato, o mais fácil onde podeis atacar, quando vos vejais impulsionados a agir, não como pessoas, mas como povo, coisa que algumas vezes acontece.

O ponto de ataque é a Maioria: é uma noção essencial à demotecnocracia mais avançada, precisamente porque eles sabem que seu projeto de administração da morte não triunfou totalmente. Se eles pudessem, que falta lhes fariam as votações, a Maioria, se teriam a totalidade? Mas, como não têm a totalidade, sabem-no muito bem. Então, o truque essencial é o da Maioria que se faz valer como se fosse totalidade.

Olhai bem, que a maioria nas votações ou no quer quer que seja, ou na compra nos Grandes Armazéns, a maioria é sempre uma maioria de Indivíduos Pessoais, contados, senhores e senhoras cada um com seus nomes próprios. Os outros, os que ficam de fora da maioria, porque não votam ou porque votam mal, ou porque inclusive não sabem manusear o boletim de voto, riscam, borram e coisas desse tipo, esses não estão seguros de que sejam

pessoas. Os que estão seguros que são pessoas, contadas, são os das maiorias.

Á maioria lhe agrada representar a totalidade, e todos ficamos alegres. Esta é a argúcia (de pura e singela estupidez) que o Capital e o Estado manipulam entre nós e à qual obedecemos com sincera submissão. A maioria representa a totalidade.

Mas não é verdade. Desde aqui de baixo dizemos não, não é verdade. A maioria não representa a totalidade. A maioria são Indivíduos Pessoais e, portanto, reacionários. Sabemo-lo e advertimo-lo: não houve jamais uma votação democrática cujo resultado não haja sido reacionário. Não houve nem votação, nem *referendum,* do qual possamos dizer que o resultado haja sido outro que o que se poderia esperar da reação e da fidelidade e da submissão mais crente. Com efeito, a Maioria é composta de Indivíduos, cada Indivíduo é reacionário: a maioria é reacionária.

Nisto confia a Democracia: nenhuma votação a vai surprender jamais. O que pode fazer é ajudar nesse truque de mudar para que tudo fique igual. Isso de mudar, por exemplo, de liberais para socialistas ou de socialistas para liberais, ou qualquer outra estupidez do gênero, de democratas para republicanos e de republicanos para democratas, nos EUA. Existem pessoas que se entretém em crer nessas diferenças, não reconhecendo a estupidez que é esse truque de mudar para que tudo continue igual. Pois é, a isso ajudam as votações.

As votações, nisso, como em tudo o restante, funcionam dessa maneira porque a Maioria, composta de Indivíduos, é reacionária. A evidência é que a Maioria não são todos e que fora dela ficam muitos. É justamente isso - o que não descrevi, o que não conta - o que, constantemente, aludi como "povo", digo isto para se acaso alguma vez tivesse ficado obscuro. É isso o que digo estar em baixo. É isso o que disse que está submetido, de verdade, ao Estado e ao Capital. Não eu, que jamais estarei submetido, porque sou parte integrante. O povo, pessoas, não contadas, que não votam, que não formam maiorias, que não formam tampouco minorias, bem contadas. Não formam nada. Simplesmente, ficam fora da conta.

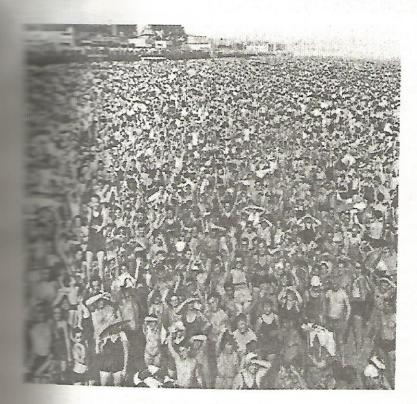
Olhai bem que isto quer dizer duas coisas - e com isto termino -, quer dizer que nas populações, à parte de haver uma maioria indubitável de pessoas bem formadas e, por tanto, reacionárias, dispostas a comprar tudo que lhes mandem e a votar como lhes digam; à parte dessa, há mais pessoas. Há evidentemente mais pessoas e sempre há mais pessoas. Sempre há pessoas que não entram. Que ao não entrar, passa mais ou menos mal. Bom, podem cair na marginalização, que é, ao mesmo tempo, outra forma de regressar à organização, porque os marginais, os loucos, as prostitutas, estão evidentemente dentro da organização. Acidentes. Mas, em todo o caso há, desde logo, pessoas que não entram na conta e essas são as que chamo povo.

O Estado e o Capital nem sequer dizem "povo", mas se alguma vez o dizem, identificam-no com o que descrevi como Massa de Indivíduos. Gostaria de deixar bem claro aqui que é o contrário: "povo" não tem, de per si, nenhuma definição. Mas, ao dizer que não é uma Massa de Indivíduos, que não é Indivíduos, com isto estou dizendo já muito mais do que parece.

O povo como resíduo (da Maioria) e contradição (consigo mesmo)

É isso que sucede nas populações, isso sucede em mim mesmo, em ti, em cada um. É importante reconhecê-lo. Porque, depois de tudo o que disse do Indivíduo Pessoal, como idêntico ao Estado e ao Capital, convém que não haja nenhum equívoco nesse sentido.

Se eu pessoalmente estivesse cheio de certezas absolutas, se não tivesse contradições, se soubesse aonde vou, se tivesse um futuro bem definido, se tivesse alcançado a minha segurança, então eu seria um número perfeito da massa, um integrante, um perfeito Indivíduo, seguro de mim mesmo, como gosta a demotecnocracia e, portanto, contribuinte da segurança do número das Massas.

Bom, pois em muitos casos (não tenho que os contar) acontece que não é assim, acontece que eu não sou assim tão absoluto, que, pelo contrário, estou cheio de contradições, estou cheio de dúvidas, que tanto digo "branco" como logo digo "negro" e que, muitas vezes, caio em tal desespero que mal me entendo a mim mesmo. Trato evidentemente de curar-me, porque, pessoalmente, sou reacionário, como o Estado e o Capital, e é preciso ir até ao psiquiatra para ficar de bem comigo mesmo e me reintegrar, me moldar como Deus manda, como uma alma bem feita e sem dúvidas, nem rupturas. Mas por muito que combata contra isso, a evidência da minha insegurança, da minha má formação, é algo que sempre está presente.

Estatisticamente, isto diminui com a idade: às crianças e aos rapazes a medio praso passa-lhes isso de uma maneira mais violenta (e o que é muito mais útil) que aos adultos já estabelecidos. Mas, em todo o caso, nem sequer, até ao momento dessa morte que eles administram, na que se cumpre o tempo a que eles queriam que toda a vida se reduzisse, nem sequer então chega cada um de nós a estar, todavia, bem-feito. Sempre temos dúvidas, mesmo não sabendo muito bem quem somos, ficando surpreendidos connosco mesmos, ao nos debatermos com qualquer choque passional que nos revele que não temos nem uma puta idéia de quem somos nós mesmos, coisa que sucede com frequência.

Pois bem, nisso se manifesta também o povo. Nisso de não ser o que sou, é isso que é o povo. E esse facto está vivo, em qualquer um de nós, seja privilegiado ou marginalizado, ou seja quem for. De forma que a imaginação da coisa nas populações tem que se completar assim: também naquilo que eu não sou, eu quero dizer que por isso sou povo. Por isso sou povo e sou contradição, sou desespero, sou uma rebelião incurável contra a forma de domínio que me foi imposta.

Finalizo fazendo-vos ver qual é a conexão de uma coisa com a outra. Precisamente o facto de que cada um costuma não estar muito seguro de todo é o que faz que aquilo que chamo povo seja incontável. É fácil de compreender: só se contam unidades bem feitas; uma unidade que não está bem feita não se pode contar nem, portanto, pode dar lugar à Maioria, nem a populações de clientes, nem a populações de súbditos. O um é o outro.

Se alguém tem dúvidas a respeito do "povo", muitas vezes acontece recorrer à linguagem, porque a linguagem falada e corrente, esta que aqui estive falando, e que prentendi que fosse uma forma de ação, a linguagem corrente, popular, não a dos intelectuais, não a dos cultos, é do povo, não é de ninguém em particular.

Esse é outro testemunho a que apelo frequentemente, mas hoje do que queria falar mais propriamente é da contradição e da má formação de cada um. Esse é o testemunho essencial. Se alguém duvida de que existe povo, que recorra a isso, à sua má formação, à sua insegurança, aos seus conflitos consigo mesmo. Aí é onde, de forma mais próxima, se pode compreender o que é o povo e, de passagem, entrar numa certa comunicação com os desesperos, as imperfeições e as má formações dos outros. Não em nenhuma solidariedade, não, porque aí não cabem coisas tão grandiosas como a solidariedade, mas sim uma certa comunidade. Uma comunidade contra a identidade pessoal. No desespero, na má formação, na contradição, no sofrimento, nos encontramos.

Apesar do que alguns acreditam, normalmente não se fala muito de povo. De povo falavam, de uma maneira muito falsa, em tempos longínquos, os fascistas, das volk, il popolo, ao contrário, os democratas, os demotecnocratas, não falam muito de povo. Quando podem, não mencionam jamais a palavra "povo". A demotecnocracia trata com o Homem, não com o povo. Mas que fique claro que se eu me permito usar tanto a plavra "povo", alternando com "pessoas", é porque precisamente se deixou de usar e eu creio que até, atualmente, aos anarquistas lhes dá vergonha de dizer povo. E não é precisamente pelo uso fascista de tempos remotos, mas por outras razões, que têm a ver com o domínio,

a única forma de verdadeiro domínio, a da demotecnocracia.

Em relação à democracia na Grécia, a que aludi, cabe dizer que os gregos não falavam do Homem: isso eram os filósofos, como sempre. Uma coisa é Aristóteles e Platão e outra coisa são os gregos, as pessoas. As pessoas não andavam pelas ruas falando do Homem. Isso nunca aconteceu. Vale a pena recordar que a criação do termo democracia é grega e que democracia encerra uma contradição: o segundo termo, crátos, quer dizer, mais ou menos, "poder" e, muitas vezes, "força". O primeiro termo, demo, quer dizer "povo"; porque, também as aldeias, as pequenas aldeias, por oposição às cidades, se chamam demos como em espanhol: *los pueblos e el pueblo*. Demoi eram as aldeias e demos era o povo. Havia, também, outros termos depreciativos como massa e, especialmente, óchlos, que se assemelha ao latim turba. Eram termos depreciativos, mas demos, era mais ou menos como o populus latino ou *pueblo*.

Isso era o que existia. O curioso é o truque que está implícito na formação da palavra: fazia-se crer que, efetivamente, o regime democrático de alguns dos estados, por exemplo Atenas, era um regime do povo, ou seja que quem governava era o povo. Como se não fosse evidente que ao povo, demos, sempre se aplica a força , crátos, e que nunca sucede o contrário que o povo, demos, tenha a força e a administre, crátos. Este era o engano que estava já bem presente e desenvolvido desde a democracia ateniense. Não há grandes novidades nisso. Ainda que seja necessário dizer que quando as democracias o são, realizam-se em territórios tão pequenos como Ática e, logicamente, essa pequenez influi. Quer dizer, uma coisa é que possa haver uma assembléia onde quem queira possa ir se quiser, fazendo uma viajenzita e aproveitando uma feira, porque tudo o que existe fica no máximo a quarenta quilómetros de Atenas. Uma coisa é isso, e que haja, também, não apenas magistrados que se nomeiam por votação, mas que muitos deles, importantes, se nomeiem por sorteios e outras coisas desse tipo... O que, efetivamente, deixa a democracia - a ateniense, por exemplo, nos seus bons tempos - incomparavelmente menos poderosa contra o povo que as democracias modernas. Mas admito, depois de tudo o que disse, que isso são diferenças menores. O engano essencial está no próprio termo democracia, que foi inventado pelos gregos. É importante, de facto, deixar claro que não se usa muito o termo "povo" e que, ao contrário, se fala muito de ti ou tu, o dos anúncios, do Indivíduo Pessoal. É tanto mais importante, não deixo de insistir nisso, que Estado e Capital não tratam com o povo, ao povo fazem manguitos, já que é para isso que existem os administradores da morte, mas não tratam com o povo, com quem tratam é com o Indivíduo, contigo, comigo, enquanto indivíduos, de maneira que tratam, se vocês quiserem, com o Homem, como esse invento dos filósofos que para isso foi criado. O Homem abstracto, que é, simultaneamente, o mesmo que o indivíduo mais concreto.

Tradução de Jorge E. Silva

Notas

Este artigo é a tradução de uma conferência dada pelo autor nas Cocheras de Sants (Barcelona), em 1991, transcrito em estilo coloquial na revista Archipiélago nº 9.

* Agustin Garcia Calvo, poeta, linguista, e pensador libertário espanhol, autor de inúmeros livros de ensaios. Em português está traduzido o Comunicado Urgente Contra o Desperdício (Coimbra: Fora do Texto, 1989) e sairá em breve, pela editora Imaginário, O Que é o Estado.

A guerra, reforço do estado

O ESTADO E A GUERRA

Mário Rui Pinto

A questão do Estado e a questão da Guerra têm sido, ao longo dos anos, dos temas mais frequentemente analisados e debatidos pelos anarquistas, podendo-se mesmo afirmar que a sua crítica, juntamente com a do Capital, faz parte do núcleo central das Ideias.

Na teoria, a posição a adoptar é simples. Qualquer anarquista "que se preze" tem de ser anti-estatal e anti-militarista. Na prática, contudo, nem sempre as coisas se passaram de forma tão coerente. Basta que nos lembremos da gravíssima fractura que a 1ª Guerra Mundial provocou no Movimento Anarquista Internacional e das sequelas motivadas pela colaboração de alguns anarquistas no governo durante a Revolução em Espanha.

O problema que se coloca agora é que, nem os princípios e a filosofia de actuação do Estado - entendido não num qualquer sentido abstracto, mas como a super-estrutura agregadora do poder político, judicial e militar com efeitos práticos na nossa vida -, nem a natureza da Guerra, são os mesmos do início do século ou sequer de há 50 anos atrás. Diria mesmo que, inseridos que estão no movimento galopante de globalização que atravessa e transforma todos os sectores desta sociedade, também as questões chave do Estado e da Guerra mudaram rápida e substancialmente na última década. O Estado já não se rege pelos critérios de governação - entendida esta como o conjunto de leis, regras e práticas que estabelece limites e incentivos ao comportamento de indivíduos, organizações e empresas - do início do século e as Guerras já não são feitas por Nações peões no grande jogo de xadrez geo-estratégico das duas superpotências. E nós? Será que a análise anarquista tem acompanhado esta evolução? Será que as nossas propostas anti-estatais e anti-militaristas estão adequadas a esta nova realidade? Infelizmente, na minha opinião, também nestas matérias o discurso anarquista peca por desactualizado.

Com a globalização e a queda do Muro de Berlim, o mundo, considerado nos seus múltiplos aspectos, iniciou alterações profundas a nível económico e político que continuam a decorrer. Se, do ponto de vista económico, ele é cada vez mais uma unidade de acção global para determinadas forças, do ponto de vista político avoluma-se a fragmentação. As tensões entre estas duas evoluções opostas têm desencadeado focos de conflito em cadeia. É óbvio que a globalização não conduz obrigatoriamente a confrontos militares. Contudo, a guerra

atravessamos não é assim tão diferente de outros períodos anteriores, nomeadamente o final do século XIX ou, mais remotamente, o início do século XVI.

O grau de integração económica dos mercados mundiais é demasiadamente valorizado pelos defensores da teoria da globalização na medida em que, para a maioria dos Estados, o comércio externo continua a representar apenas uma pequena percentagem do seu rendimento nacional e, para além disto, uma boa parte das trocas económicas é intra-regional, ou seja, feita dentro de blocos regionais como a União Europeia ou o North American Free Trade Agreement, sem implicar a existência de um verdadeiro sistema de comércio à escala mundial.

No essencial, a ideia não passa de um mito, já que os governos continuam a ter capacidade para controlar a vida económica e manter intactos os benefícios do Estado-providência.

Fixemos este último argumento que interessa directamente à discussão sobre o Estado.

Para os radicais, a globalização é um facto bem concreto. Quais são os pontos-chave da sua argumentação?

O mercado global está muito mais desenvolvido do que estava em épocas anteriores, mesmo recentes, como as décadas de 60 e 70, por exemplo, e é indiferente às fronteiras nacionais.

O volume do comércio externo de hoje é superior ao de qualquer período anterior e abrange uma gama muito mais extensa de bens e serviços. Mas a maior diferença regista-se a nível financeiro e nos movimentos de capitais. Alimentada pelo dinheiro electrónico, a economia do mundo actual não tem paralelo com a das épocas precedentes.

Os Estados perderam uma boa parte da soberania que detinham e os políticos, por sua vez, perderam também muita da sua capacidade de influenciar os acontecimentos. Estamos a assistir ao progressivo desaparecimento do Estado-Nação, enquanto unidades territoriais de referência económica, e à emergência de Regiões-Estado, como novos motores da economia global geradoras de riqueza e bem-estar, e de marcas mundiais com estratégias globais.

Os argumentos são poderosos em ambas as partes e todos eles suficientemente sustentados

permanece a válvula de escape mais "natural" e provável, quando os conflitos sociais ou étnicos se agudizam e se tornam incontroláveis.

Globalização, Estado e Guerra fazem parte da mesma realidade, são vértices do mesmo triângulo, e qualquer análise numa perspectiva libertária terá de ser feita considerando-a como um todo.

Globalização económica: sim ou não?

Comecemos por aqui. Está em curso um debate que coloca frente a frente partidários e opositores da teoria de que no fundo o conceito de globalização económica é um mito e que este fenómeno não existe ou, se existe, não é novo.

Apesar de não a considerar muito apropriada, vou adoptar, por uma questão de simplificação, a terminologia referida pela primeira vez por David Held, Anthony McGrew, David Goldblat e Jonathan Perraton no seu livro Global Transformations: Politics, Economics and Culture, Cambridge, Polity Press, 1999, e retomada por Anthony Giddens em O mundo na era da globalização, Editorial Presença, Lisboa, 2000, e chamar-lhes-ei, respectivamente, cépticos e radicais.

Para os primeiros, a globalização económica não passa de uma ideia posta a correr pelos adeptos da liberalização do comércio que querem destruir os sistemas de segurança social e diminuir os gastos públicos sobretudo nos sectores da saúde e da educação. Os pontos-chave da sua argumentação são os seguintes:

O período da história económica que

com dados estatísticos.

Embora reconhecendo a justeza de alguns argumentos apresentados pelos cépticos, sou de opinião que a globalização existe e veio para ficar, não podendo é ser analisada apenas numa perspectiva económica. Na minha opinião, focalizar as nossas lutas apenas na vertente económica da globalização, que é o que se tem verificado, é um erro. É um erro pensar-se que a globalização só tem a ver com a nova ordem financeira mundial e com a liberalização do comércio. Em resumo, a globalização existe, abrange formas e áreas múltiplas e variadas e, não sendo um fenómeno novo nos seus contornos fulcrais, contempla muitos aspectos novos, tais como:

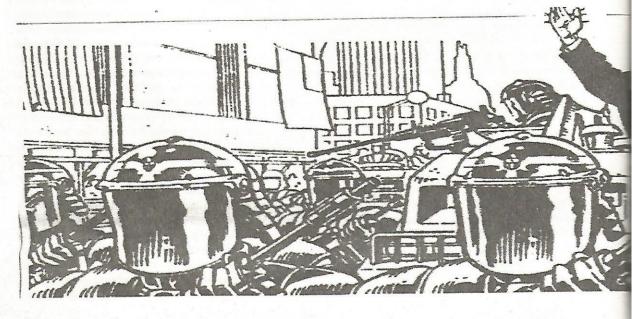
Novos mercados - mercados de câmbios e de capitais ligados mundialmente e operando em contínuo (as transacções diárias nos mercados de câmbios aumentaram de cerca de 10 a 20 mil milhões de dólares em 1970 para 1,5 biliões em 1998).

Novos actores - como, por exemplo, a Organização Mundial do Comércio que tem autoridade sobre os governos nacionais; as empresas multinacionais, algumas delas com mais poder económico do que muitos Estados; finalmente, as redes mundiais de Organizações Não Governamentais e outros grupos que transcendem as fronteiras nacionais.

Novos instrumentos - Internet, telefones celulares, redes de comunicação (o tempo dispendido em chamadas telefónicas disparou de 33 mil milhões de minutos em 1990 para 70 mil milhões em 1996).

Novas regras - acordos multilaterais sobre comércio, serviços e propriedade industrial, apoiados por fortes mecanismos de imposição e mais vinculativos para os governos nacionais, reduzindo o campo de acção da política nacional.

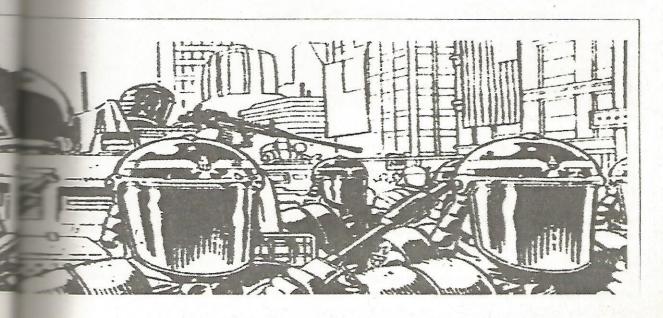
A juntar a isto tudo, verifica-se também a formação e desenvolvimento de um cada vez maior número de blocos regionais que caminham para a integração económica regida por critérios de convergência. O resultado é a perda de controlo por parte dos governos nacionais de variáveis macroeconómicas importantes, tais como a taxa de juro, a taxa de câmbio e a inflação. Ou seja, ao contrário do que acontecia no tempo dos "pais" do anarquismo, o Estado actual tem de conviver com uma economia nacional que já não domina, integrado num ambiente internacional profundamente alterado pela globalização. A redução do papel do Estado é um sintoma de uma tendência mais lata, na qual os poderes concentrados nas instituições do Estado no início dos tempos modernos estão agora dispersos ou enfraquecidos. Mesmo o poder que detinha no passado de iniciar ou terminar guerras, assegurado pelo monopólio das forças armadas, que definia um estado soberano desde a sua origem, já não lhe pertence inequivocamente. Actualmente, o controlo da guerra deixou de ser um apanágio do Estado para também o ser de grupos étnicos, religiosos ou tribais.

O capitalismo actual é muito diferente do que foi analisado por Proudhon ou Kropotkine ou que foi alvo das reivindicações operárias das

confederações anarco-sindicalistas. O poder das empresas transnacionais é de tal forma elevado que os Estados lutam pelos seus investimentos. Cada vez mais estas empresas são livres de actuar sem respeito por direitos sindicais, ambientais ou humanos, empurrando o Estado para o desempenho de apenas duas funções: manutenção do sistema de segurança social, com o objectivo de garantir a todos um mínimo de rendimento necessário ao consumo, e a construção de infra-estruturas, sobretudo aquelas que são imprescindíveis à instalação das empresas.

Como é que o Estado chegou a esta situação?

Como afirma Noam Chomsky em *Profit Over People*, New York, Seven Stories Press, 1999, "a integração da economia para além de todas as fronteiras não é determinada por uma lei natural ou por um progresso técnico linear que irrompe e ao qual não há qualquer alternativa". Verifica-se que é o resultado de uma política interna aplicada de forma sistemática pelos governos das nações ocidentais industrializadas e exportada continuamente através do relacionamento inter-Estados ou pelas exigências das instituições que governam o mundo - FMI, Banco Mundial e Organização Mundial do Comércio. Esta integração global anda a par com a difusão e expansão de uma doutrina político-económica considerada miraculosa e permanentemente instilada na vida política por uma legião de teóricos e conselheiros económicos: o neoliberalismo. Estes teóricos consentem ao Estado apenas o desempenho do papel de supervisor da ordem e asseguram que quanto mais livres as empresas privadas forem nos seus investimentos e actividades, maiores serão o crescimento e prosperidade para todos. Simplificando, a sua tese fundamental é a seguinte: o mercado é bom e as intervenções do Estado são más. A maior parte dos governos ocidentais inspirados por esta doutrina - preconizada por Milton Friedman, conselheiro de Reagan, ou Friedrich von Hayek, mentor de Tatcher - fez deste dogma a linha directora da sua política económica ao longo dos anos 80.

Desregulamentação em vez de supervisão do Estado, liberalização do mercado e da circulação de capitais, privatização das empresas nacionalizadas: eram estas as armas estratégicas que se encontravam no arsenal dos governos e instituições que acreditavam no mercado. Desregulamentação, liberalização e privatização: este tríptico transformou-se no instrumento estratégico da política económica europeia e americana, que promoveu o programa neoliberal a ideologia de Estado.

Os resultados estão à vista. O Estado-Nação ainda não desapareceu como alguns dizem, mas constata-se um recuo evidente das suas funções e a sua natureza foi completamente alterada. A 3ª Guerra Mundial deixou de fazer sentido, mas os perigos de todo um novo tipo de conflitos mundiais poderão ser uma realidade no século XXI: guerras comerciais promovendo interesses nacionais e empresariais; volatilidade financeira sem controlo

provocando conflitos civis e regionais; crime mundial incontrolável infectando zonas até agora seguras e criminalizando todos os sectores de actividade.

A nível macro-político verifica-se que as estruturas e processos para tomadas de decisão mundiais não são representativos. As estruturas económicas principais são dominadas pelos países grandes e ricos, deixando os países e as pessoas pobres com pouca influência e pouca voz, quer por falta de associação quer por falta de capacidade para representação e participação efectivas. Ao mesmo tempo, a globalização desigual traz não apenas integração, mas também fragmentação, dividindo comunidades, países e regiões entre os que estão integrados e os que estão excluídos. Isto são factores objectivos de desagregação do Estado e factores potenciais geradores de guerras. As tensões sociais inflamam-se quando há situações extremas de desigualdade entre os membros de uma comunidade. As "desigualdades horizontais" entre grupos - étnicos, religiosos ou sociais - são a principal causa da vaga actual de conflitos. Paralelamente, há um factor novo que é a complexa interacção de interesses, uma linha indistinta entre conflito e negócio. Ao contrário do que se passava ainda não há muito tempo, onde as guerras tinham uma função de contenção da influência político-ideológica do inimigo, os conflitos actuais são também movidos por interesses económicos: Kuwait, África, Kosovo, Tchétchénia, são exemplos concretos.

Face a este panorama, qual será o nosso papel?

Se o mundo se tornou global, há que globalizar também a nossa luta. Exemplos positivos têm sido dados com a presença de anarquistas nas "jornadas de luta" que têm acontecido por todo o mundo, durante a realização das reuniões magnas das instituições gestoras da globalização e do neoliberalismo, contestando as políticas subjacentes e as decisões resultantes.

Se uma grande parte do mundo convergiu e se integrou, há que integrar também a nossa luta. Como? Alargando o nosso espaço de intervenção, fazendo-o convergir com outros focos de contestação ao sistema, aliando-nos a outras forças anti-integração. Exemplos disto também começam a acontecer com resultados positivos um pouco por todo o lado.

Se as grandes empresas transnacionais uniformizaram, ou pretendem uniformizar, modos de vida, culturas e outras facetas do nosso quotidiano, há que apoiar as diferenças, sejam elas individuais ou colectivas, há que apoiar tudo o que ainda está contra-a-corrente, há que apoiar e participar em formas culturais, sociais ou económicas alternativas.

Se uma das molas da globalização é a produção e difusão à escala mundial das novas tecnologias, há que tirar partido e proveito desta realidade, paralelamente às formas tradicionais de intervenção. Como? Utilizando as ferramentas que o sistema coloca à nossa disposição para divulgar mais as Ideias, fazendo-as penetrar em áreas geográficas onde o Anarquismo nunca teve repercussão, para promover o diálogo inter-anarquistas também à escala mundial, para debater e acordar novas platafomas de entendimento e de actuação conjuntas.

Num mundo onde as forças do mercado não estão sujeitas a qualquer limitação ou regulação global, parece-me óbvio que a paz estará sempre ameaçada. Embora adaptada às novas realidades, sou de opinião que a nossa posição terá de se manter anti-estatal e anti-militarista, não apenas por coerência com o passado, mas principalmente porque só assim o Anarquismo marcará a diferença na luta por uma sociedade mais justa.

Ed. Imaginário, São Paulo

COBAIAS DE GUERRA

Antonio Luiz Monteiro Coelho da Costa

Mísseis de urânio empobrecido usados pelos Estados Unidos nos bombardeios ao Iraque e ao Kosovo emitem radiação e produzem danos permanentes em veteranos, civis e crianças

Assim como boa parte dos veteranos de guerra, o canadense Terry Riordon nunca mais foi o mesmo depois que voltou do conflito no Golfo Pérsico, em 1991. Ninguém na cidade de Yarmouth, onde morava, conseguiu descobrir seu mal. Nove anos depois do fim da Tempestade no Deserto, como a batalha ficou conhecida, sua memória falhava, os olhos mudaram de cor e os problemas respiratórios pioravam. No início deste ano, no leito de morte - e ainda sem diagnóstico -, o soldado Riordon pediu à mulher que doasse seu corpo para os cientistas enfim desvendarem a doença misteriosa. O laudo da autópsia foi bombástico: havia urânio empobrecido nas células dos ossos deteriorados pela doença que lhe tirou a vida. O soldado Riordon serviu no bloco de aliados dos Estados Unidos na luta contra Saddam Hussein e está entre as estimadas 80 mil vítimas da "síndrome da Guerra do Golfo". O metal tóxico é o subproduto do urânio enriquecido, que contém alto teor de U-235, tipo mais radioativo e instável do metal, o que explica seu uso como combustível para reatores e bombas

nucleares. Para cada quilo de urânio enriquecido, sobram 200 quilos de urânio empobrecido, basicamente U-238, átomo que emite um tipo de radiação menos nocivo, porém muito mais duradouro: são precisos 4,5 bilhões de anos para que sua radiação caia pela metade. Desde 1940, quando os cientistas do Projeto Manhattan criaram a bomba atômica, os EUA sozinhos acumularam 520 mil toneladas de urânio empobrecido. Era um material inútil e de armazenagem cara. A indústria bélica encontrou então uma forma lucrativa de livrar-se desse lixo, atirando-o contra o inimigo. Por ser 2,5 vezes mais denso que o aço, o urânio empobrecido mostrou-se eficaz para perfurar blindagens de tanques e fortificações. Um míssil chega a romper um bloco de concreto enterrado no solo, a três metros de profundidade.

Arma invisível - Foi por isso que a Força Aérea e o Exército dos EUA elegeram o dejeto nuclear como projétil de seus mísseis lançados pelos aviões de ataque A-10 e pelos tanques Abrams, muitos deles também blindados com urânio. A radioatividade emitida pelos mísseis feitos com urânio empobrecido, porém, funcionou como poderosa arma invisível, incapaz de distinguir inimigo de aliado, civil ou militar. A possibilidade de danos à saúde no longo prazo foi levantada pela primeira vez quando cerca de dez mil dos 500 mil soldados que participaram do conflito no Iraque passaram a sentir náusea, dor de cabeça, ter diarréia, queimaduras e outros sintomas que sugeriam envenenamento radioativo de baixa intensidade. "Esse é o pior tipo de radiação porque os danos podem levar décadas para surgir e afetam os filhos dos soldados por várias gerações", explica Ruy de Góes, especialista em questões nucleares na organização ambientalista Greenpeace. Em apenas quatro dias de bombardeio aéreo, em 1991, os jatos e tanques americanos dispararam 320 toneladas de urânio sobre alvos iraquianos. As estatísticas mostram que houve significativo aumento nos casos de crianças iraquianas nascidas com anormalidades, além da maior incidência de câncer, especialmente nos pulmões e rins. Em 1990 morreram de câncer 7.058 iraquianos, número que saltou para 8.526 dois anos depois. A pior faceta desses mísseis aparece quando eles atingem o alvo, espalhando chamas e partículas de urânio que não respeitam fronteiras geopolíticas. A garoa de poeira radioativa viaja ao sabor do vento, misturando-se ao ar, e seu poder letal é devastador quando o metal é inalado ou ingerido. "Não há nível de radiação sem risco", diz o professor Ildo Sauer, do Instituto Eletrotécnico e Energia da Universidade de São Paulo. "Usar urânio empobrecido como cabeça de míssil é tecnicamente interessante porque o metal tem pouco volume e grande força de impacto", ensina Sauer. Os militares americanos alegam que a radioatividade do urânio empobrecido não oferece perigo e que a avalanche de doenças pós-guerra deve ser resultado das armas químicas usadas pelos iraquianos, ou mesmo da fumaça produzida pelo incêndio de poços de petróleo. O aparente reaparecimento do problema entre veteranos da guerra de Kosovo, onde esses fatores não existiram, indica que os riscos do material radioativo precisam ser melhor investigados. De preferência antes da próxima intervenção americana que pode acontecer na Colômbia, junto à fronteira brasileira.

Novas suspeitas - Um procurador das Forças Armadas italianas alertou para o drama das vítimas do conflito na ex-Iugoslávia, em 1999. Ele investiga casos de leucemia (incluindo pelo menos uma morte) entre soldados italianos que participaram da guerra em Kosovo e, segundo o jornal britânico The Times, o Ministério da Defesa francês também conduz um

inquérito sigiloso sobre contaminação das tropas aliadas. Mais uma vez, suspeita-se que a causa esteja no urânio empobrecido. Um documento público da Agência de Proteção Ambiental do próprio governo americano (EPA) reconhece: "urânio empobrecido é radioativo, tóxico e cancerígeno". E que os trabalhadores expostos à inalação em solo contaminado podem sofrer de doenças pulmonares. Em abril do ano passado, oito anos depois da eclosão do conflito no Golfo, uma expedição visitou os campos de batalha e descobriu que os níveis de radiação eram 35 vezes mais elevados do que a taxa ambiental considerada normal. Os locais próximos aos tanques e blindados atingidos por mísseis americanos, a radioatividade era 50 vezes maior do que a média. O biólogo britânico Roger Coghill estimou que o bombardeio de Kosovo deve causar pelo menos 10 mil mortes por câncer nos Bálcãs e não só nas áreas diretamente atingidas: na Sérvia, bombardeada por 500 mil balas de urânio empobrecido, a radiação era 30 vezes superior ao normal, mas no Norte da Grécia, a mais de 100 quilômetros da área de conflito, a radioatividade aumentou 25%. Em suas memórias de guerra, um mecânico do Exército americano contou que em 1991, ele e seus colegas vestiam shorts e camiseta enquanto desmontavam veículos danificados por bombas dos aliados. Foram surpreendidos pela chegada de dois peritos em trajes especiais com detectores de radiação que avisaram que suas roupas e botas estavam contaminadas. Hoje as armas feitas de material radioativo, uma ameaça invisível aos olhos, não são exclusividade dos EUA. Países como a França, Rússia, Israel, Arábia Saudita, Egito, Kuwait, Paquistão e Taiwan detêm armas semelhantes. Os soldados americanos agora só temem que o tiro saia pela culatra.

OS LIMITES DO ESTADO FACE AO DINHEIRO

José Luís Félix

Qualquer político conservador e populista que se preze produz críticas rebarbativas aos gastos excessivos do Estado. Trata-se de mais uma manifestação de ignorância e de hipocrisia, porque esses gastos são indispensáveis para suportar a modernização do capitalismo, a sua reprodução e a manutenção do Estado, com todas as suas castas e mordomias, incluindo a dos políticos, conservadores e populistas, ou não.

É já claro para muitos de nós que certos próceres da economia de mercado estão mesmo dispostos a lançar na lixeira milhões e milhões de seres humanos, que não são rentáveis segundo o seu idolatrado cálculo económico. Quem sabe, até, se não se iludem com a hipotética possibilidade de criação de ilhas de reprodução capitalista, onde ficaria instalada uma minoria da população, que ainda se mantém "rentável".

Ilustración: George Grosz. Berlín, 1921.

Inflamados pela chama da ideologia, estes prestidigitadores do capital recusam-se a perceber quão gigantescos seriam os custos que acarretaria a segurança de um sistema, a que essa política iria obrigar. Por outro lado, tratam também de ignorar que as elevadas despesas em infra-estruturas, formação, educação, saúde, apoio científico, etc. que o Estado moderno acarreta, são indispensáveis à produção da base cientifica actual, que caracteriza a fase presente do capitalismo. Seria impossível a subsistência desta sociedade do dinheiro no meio da miséria, do analfabetismo, da violência, do lixo, das enfermidades generalizadas, ou da ausência de boas redes de comunicações, de transportes e de programas científicos.

De facto os gastos do Estado, que atingem montantes elevadíssimos em todos países, são uma consequência inevitável da modernização do reino da mercadoria,

No mundo moderno sempre houve considerável hostilidade entre determinados princípios, como sejam o mercado e o Estado, a economia e a política, ou o capitalismo e o socialismo.

Hoje, após o colapso das economias estatizadas, quando muitos teóricos e apologistas deste sistema de mercado afirmavam que, uma vez decidido a favor do "ocidente" o conflito entre os dois irmãos siameses do capital, o paradigma do mercado se iria afirmar em plenitude, a realidade desmente-os por completo. Em termos gerais, a transformação das antigas economias estatizadas em economias de mercado tem constituído um fracasso, enquanto o capitalismo "ocidental" entrou em crise estrutural.

Torna-se, hoje em dia, mais evidente que o dinheiro e o poder, a economia e a política, o capitalismo e o socialismo, tal como o capital e o trabalho, funcionam como pólos que se contradizem mas não se excluem, completam-se. Na realidade não podem viver um sem o outro. A matriz desses pólos é a mesma: o sistema produtor de mercadorias, que se baseia na transformação

permanente de trabalho em dinheiro.

Por isso mesmo até as situações mais extremas, como sejam as do modelo soviético e as do liberalismo económico absoluto, estão sempre ligadas à produção de mercadorias. Era o que acontecia com os chefes da burocracia soviética, que ao procederem ao planeamento económico jamais admitiram dispensar o dinheiro e a mercadoria, absolutamente vitais, nos seus cálculos e planos. Mas, por outra parte, também as políticas mais extremistas, dos defensores do mercado total, não podem subsistir sem o indispensável suporte do Estado.

Apesar das diatribes e da demagogia dos teóricos de variadas escolas e dos políticos de todos os calibres contra as posições do Estado, a verdade é que quanto mais se tem alargado a economia de mercado tanto mais, por seu turno, se expandiu a actividade do Estado.

O Estado, seja ele qual for, tem de ser coerente com a economia e o dinheiro, que protege, e aos quais cria as condições para a sua manutenção e reprodução, uma vez que a autonomia do Estado assenta no domínio e na sujeição das populações do seu território. Por isso mesmo, nenhum Estado, por mais democrático, popular ou revolucionário que se apresente, pode abdicar do exército, da polícia, da justiça, dos códigos, dos tribunais, das prisões e, quando necessário, da exclusão e dos hospitais psiquiátricos.

Mas também no pólo da economia, aquele que me interessa relevar, a intervenção estatal é condição básica da existência e da reprodução do sistema de produção generalizada de mercadorias, a que ele próprio deu origem.

O sistema global de produção de mercadorias, a transformação do trabalho, seja qual for a actividade humana, em dinheiro, isto é, aquilo que os arautos do capitalismo, os ingénuos e o sentido comum vulgarmente apresentam como "a economia", seria completamente impossível sem a intervenção do Estado, em variadas actividades da esfera económica.

Pese toda essa demagogia anti-estatal proveniente das mais variadas origens, é possível definir diversas áreas em que a actividade do Estado é extremamente elevada e indispensável ao desenvolvimento da modernização do capitalismo. Uma delas é a área jurídica. Apresentada de forma complexa e de difícil compreensão para os não iniciados na linguagem do Direito, todos os códigos têm um substrato comum, a defesa do direito de propriedade, conjunto de normas seculares com as quais os senhores do Estado começaram por basear o seu poderio e que, ainda hoje, fundamentam os preceitos jurídicos. Quanto maior desenvolvimento tem a economia de mercado, atingindo todos os escaninhos da actividade social, tanto menores e mais débeis se tornam as relações tradicionais, baseadas nos laços familiares, no costume, no conhecimento directo e na palavra dada. Por isso mesmo, as acções e as relações sociais têm de ser regidas através da forma abstracta do Direito.

Esta situação desemboca, necessariamente, no aumento do aparelho do Estado, com uma máquina legislativa permanente, sempre em crescimento, com o aumento constante de serviços e de burocratas da mais variada índole, fazendo crescer constantemente o peso do Estado e as suas despesas.

Uma outra área em que o Estado mantém e procura mesmo aumentar o seu desempenho é aquela que tem como origem os problemas sociais e ecológicos, que o capitalismo origina mas abandona, uma vez que não possui sensibilidade para os problemas individuais ou ambientais, remetido ao paradigma do dinheiro. O seu móbil não lhe permite ir além do cálculo do custo/benefício, procurando consequentemente alijar para outrém *(externalizar)* os custos sociais e ambientais provenientes da sua própria actividade.

Mesmo debilitado o Estado tem tendência a aumentar a sua actividade, quer se trate de problemas sociais originados pela destruição dos tradicionais laços entre gerações, famílias e vizinhos, que a modernização do sistema acarreta, quer sejam os problemas, provenientes da transformação permanente da sociedade, como sejam os do desemprego ou do subemprego. A estes problemas tem ainda que se acrescentar os de ordem ambiental, como é caso da poluição do ar, da água e das terras, ou das alterações do clima e da devastação da fauna e da flora, cuja origem reside na actividade sempre crescente que acarreta a modernização do sistema de produção de mercadorias. É o Estado que tem de providenciar para atenuar o seu impacto. Como este tipo de problemas cresce de forma ilimitada, por via do aumento constante das actividades do sistema capitalista global, as acções destinadas a atenuar este estado de coisas por parte do Estado têm, naturalmente, de crescer também. Nesta área tende também a crescer o peso do Estado e com ele crescem os custos correspondentes a este aumento de actividade.

Outra área em que a actividade do Estado

se apresenta de forma fundamental é aquela que diz respeito às infra-estruturas, à saúde e à educação/formação, tais como a construção de estradas e pontes, o abastecimento de energia e comunicações, a formação profissional e a educação, a saúde pública, o tratamento de lixo, os esgotos, etc.

Para o desenvolvimento de uma economia moderna, estruturada em bases científicas, como aquela existente nos países de economias mais poderosas, é indispensável a criação, o desenvolvimento e a manutenção destas infra-estruturas. Também nestas áreas a intervenção do Estado tem tendência a crescer, procurando acompanhar as necessidades de reprodução do capital. Obviamente que esta actividade, sempre em aumento, se vai reflectir no crescimento da acção do Estado e no consequente aumento das suas despesas.

Além disso, apesar da grande campanha ideológica contra o Estado patrão, que defende ferozmente as privatizações, a verdade é que, desde 1989, esse papel do Estado, na maioria dos países, pouco tem sido reduzido. Nos antigos países de economia estatal, os núcleos fundamentais da indústria persistem nas mãos do Estado. Mesmo na Europa Ocidental as resistências mantêm-se e o processo tem avançado lentamente. De maneira geral pode dizer-se que o procedimento habitual consiste em socializar *(estatizar)* os prejuízos e privatizar os lucros.

Uma outra área da intervenção do Estado na economia é a da política de subsídios e do proteccionismo. O Estado, mesmo aquele com menor acção empresarial, influencia a produção de mercadorias, quer através da regulação jurídica, quer através de subsídios, procurando favorecer as empresas do seu universo político, com a consequente troca de favores recíproca. Também por esta via aumenta constantemente a actividade do Estado na economia e, consequentemente, as despesas correspondentes.

Na realidade económica actual, quanto maior se torna a integração económica transnacional, a globalização e a concorrência desenfreada a nível internacional, tanto mais o Estado, com o fim de obter a localização das empresas no seu território, recorre às medidas de proteccionismo e de subsídios. A integração das economias e a globalização económica não atenuam as tensões entre os diferentes Estados. Por um lado altera a sua natureza e, por outro, agudiza-as, devido à luta constante pela captação dos investimentos e da protecção às "suas" empresas.

O sistema capitalista moderno gerou uma intensa contradição interna, que consiste no seguinte: quanto maior for o mercado, tanto mais tendem a crescer os tentáculos do Estado, isto é, quanto maior for o sistema produtor de mercadorias, tanto maiores serão os custos de manutenção do sistema e tanto maior será, então, a actividade e as necessidades financeiras do Estado.

Apesar de toda a retórica contra os poderes e os gastos do Estado, a sua quota parte nos rendimentos nacionais de cada país continua a ser extremamente elevada.

As áreas de intervenção referidas atrás apresentam custos sempre crescentes, aos quais há que acrescentar as igualmente crescentes despesas com a segurança e a defesa, que atingem

valores astronómicos. Note-se, por exemplo, que os EUA gastam, actualmente, mais com a eufemisticamente chamada defesa, do que nos tempos da guerra fria.

Entretanto, o Estado vê os seus poderes enfraquecidos, quer devido à incapacidade em financiar os excessivos gastos necessários à manutenção das condições básicas da reprodução do sistema, quer pela intervenção, cada vez mais intensa, de organismos supranacionais, como a União

Europeia, para quem são remetidas competências, com a consequente perda de uma parcela importante da soberania, incluindo os instrumentos económicos tradicionais.

A tudo isto acresce um aspecto essencial: a dimensão esmagadora das grandes companhias multinacionais, muitas com orçamentos superiores aos de vários Estados, que com todo o seu poder e a rede de múltiplas conexões, espalhadas pelo mundo, não só escapam a muitas das obrigações impostas pelo Estado, particularmente a tributação, como condicionam largamente as decisões do próprio Estado.

Deste modo, o Estado-Nação não consegue, actualmente, exercer o controlo tradicional sobre os factores que permitem a reprodução do capital. Entre os aspectos que contribuem para esta situação volto a referir o poder das grandes empresas multinacionais, a transferência de funções do Estado para os organismos supranacionais e os custos extremamente elevados para o exercício da sua função, que o Estado não consegue suportar. Interessa-me, aqui, desenvolver este último aspecto.

Convém ainda referir que as empresas gigantes são orientadas para o mercado mundial, desenvolvendo estratégias à escala global para obterem a minimização dos custos, o que entra em contradição, ou mesmo em conflito, com as políticas nacionais do Estado.

As colossais necessidades de financiamento, que têm origem num conjunto de actividades tendencialmente em crescimento, constituem um problema insolúvel para o Estado. Na verdade, todo o poder estatal está totalmente dependente do dinheiro proveniente da economia, numa clara subordinação do pólo político ao pólo económico. Se bem que a acção política, governamental e estatista, bem como aquela dos organismos supranacionais, seja uma condição indispensável para a reprodução do poder económico, também é verdade que o poder político está dependente financeiramente do poder da economia e do dinheiro.

De facto o Estado, para financiar as suas despesas, recorre à colecta de impostos, ou à contracção de empréstimos.

Convirá, aqui, fazer uma referência à actual crise estrutural do capitalismo, que resulta de uma maior racionalização do trabalho do que aquele que pode ser reabsorvido pela expansão dos mercados. As novas tecnologias, em particular as da microelectrónica e da comunicação, levam a uma redução constante da necessidade do trabalho, o que põe em causa a acumulação do capital.

Esta crise dá origem a uma redução da actividade económica e dos lucros, com a consequente redução na recolha de impostos. Por outro lado, cresce a fuga à tributação por parte das empresas, particularmente das multinacionais, que possuem capacidade para se aproveitar das diferenças jurídicas, sociais, económicas e de toda

a ordem existentes entre os diversos Estados onde se estabelecem. Como resultado de tudo isto, os gigantes multinacionais pagam pouco ou nenhum imposto. Tudo isto tem ainda, como pano de fundo, as pressões que são exercidas pelos vários grupos de interesses para que o Estado reduza a carga fiscal. A consequência, inevitável, destes factos é a incapacidade do Estado suportar as despesas através da tributação fiscal.

O recurso aos empréstimos é, por isso, a forma usual que o Estado encontra para suportar os seus déficites, nomeadamente através da emissão de obrigações do tesouro. Mas aqui surgem vários e graves problemas. O Estado utiliza, na maior parte dos casos, esses créditos para as mais diversas actividades em que a sua intervenção destinada à manutenção do sistema é indispensável, mas não em actividades produtivas, como é suposto a poupança e o crédito correspondente dirigirem-se prioritariamente. Trata-se de capital que é essencialmente gasto no consumo e não no aumento da produtividade do capital, o que constitui um desperdício para o sistema. Por outro lado, todas as enormes somas de dinheiro dos empréstimos contraídos pelo Estado, que são retiradas aos cidadãos, reduzem a massa monetária disponível e as possibilidades de recurso ao crédito por parte dos capitalistas. No caso português é frequente ouvirem-se as queixas dos representantes do capital devido à escassez do crédito para as empresas, por via das operações de empréstimo contraídas pelo Estado.

Tem de salientar-se que as dívidas do Estado têm correspondência nas também crescentes dívidas dos bancos e dos agentes económicos. Pode afirmar-se que uma montanha colossal de dívidas assola o mundo. Nesta fantasiosa economia de casino vive-se o presente especulando com o futuro.

Perante uma situação em que o Estado já não tem possibilidades de arrancar mais empréstimos no seu território, é habitual recorrer ao endividamento externo, o que se tornou muito vulgar, lançando riscos cada vez maiores sobre o sistema financeiro internacional, cada vez mais escorregadio.

Foi assim que muitos países se tornaram insolventes, sobretudo na Europa de Leste, na América Latina, no Extremo Oriente e na África. Mesmo vários países do "Ocidente" tornaram-se dependentes do endividamento externo, particularmente os EUA, autêntico buraco negro da economia, com o maior serviço de dívida externa do Mundo.

As disponibilidades financeiras necessárias para suportar os custos que o sistema global de mercadorias apresenta na sua fase actual também não podem ser solucionadas através da política neoliberal das privatizações. O Estado trata de alienar, de mil e uma maneiras, "pedaços" da sua soberania, para conseguir obter o dinheiro que lhe permita sustentar as colossais despesas que suporta. Privatiza, vende e concede licenças de tudo o que permita arrecadação de dinheiro, mas tudo isso são simples panaceias, que não resolvem o problema fundamental. O que se passa, na realidade, é que as necessidades de manutenção do sistema custam mais do que aquilo que ele pode suportar. Não é a simples mudança do título de propriedade que permite alterar este problema estrutural. Se, por mera hipótese, os Estados levassem até às últimas consequências a política de privatizações de empresas por todo o mundo, de forma a arrecadar receitas e torná-las mais rentáveis segundo os critérios estritos da economia, tais medidas iriam provocar o arrojar de muitas

centenas milhões de pessoas no desemprego, dando origem ao caos completo da sociedade do dinheiro e às guerras civis por toda a parte.

Também não iriam resultar as medidas preconizada por diferentes populistas e demagogos, que preconizam a "poupança" na produção e manutenção das infra-estruturas. Essa poupança seria efectuada por meio do abandono daquelas actividades que não são "rentáveis". A isso acresceria a generalizada privatização das empresas estatais. Estas medidas dariam, na certa, origem à escassez e encarecimento de bens e serviços estatais. Na realidade, em muitos dos países que se lançaram nesse processo de venda ao desbarato de empresas estatais e infra-estruturas, a fonte encontra-se em vias de esgotamento. Pouco mais existe para vender. Para além disso, esses serviços perdem, desse modo, a condição indispensável que os caracteriza, o facto de se tratarem de suportes de toda a sociedade, em todo o território do país, modelados de acordo com os interesses de todo o capital. A generalização dos serviços estatais, e a não apropriação por este ou aquele interesse particular, é indispensável à sobrevivência e reprodução do sistema. Os exemplos da perda de eficiência e de qualidade de algumas infra-estruturas, vendidas pelo Estado, com resultados muito gravosos para as empresas, são já hoje suficientemente elucidativos. Tal é o caso, por exemplo, da rede telefónica na Inglaterra, incapaz de corresponder às necessidades empresariais depois de privatizada, uma vez que, de acordo com os critérios da rentabilidade económica, são privilegiadas, agora, apenas as áreas mais rentáveis.

Por tudo isto o Estado segue uma estratégia que consiste em privatizar "apenas" certos sectores rentáveis, ao mesmo tempo que descura ou abandona as infra-estruturas em regiões inteiras do território, fixando-as nas zonas mais ricas, de grande concentração de capital. De maneira geral, leva à prática a política de estatização dos prejuízos e de privatização dos lucros, o que, a prazo, nada resolve. Pode afirmar-se que, através das receitas com origem nas privatizações, o Estado recebe um balão de oxigénio para as suas dificuldades financeiras, mas estas persistem e avolumam-se, uma vez que o problema de fundo, ou seja a incapacidade do Estado em financiar as suas despesas crescentes, se mantem.

Tudo isto dá origem a um círculo vicioso, pois quanto menor se torna a acumulação real de capital, menos possibilidades o Estado tem de encontrar financiamento, mas, ao mesmo tempo, as suas tarefas e os respectivos custos continuam a crescer, numa tentativa de acorrer em remedeio da crise estrutural geral da acumulação do capital, com que se depara.

Mas o Estado possui interesses próprios e poder autónomo, que lhe permite, embora subordinado ao dinheiro, modelar a sociedade segundo os seus interesses e influir nas relações entre os vários grupos sociais, as classes e os indivíduos. Perante o panorama actual a intervenção do Estado vê-se reduzida, mas continua a ser indispensável no controle social e na manutenção das condições que possibilitam a reprodução do sistema. As dificuldades financeiras que corroem as contas do Estado não constituem apenas uma manifestação do seu enfraquecimento. Elas

resultam também da fraqueza do próprio sistema de mercadorias, incapaz de financiar as actividades que lhe são indispensáveis. Na realidade, de maneira geral, são os mais débeis economicamente aqueles a quem o Estado mais arrecada os impostos e faz pagar os custos da defesa do sistema.

Deve notar-se que os organismos supranacionais, para os quais foram transferidos alguns poderes tradicionais do Estado, também encontram dificuldades em financiar-se, veja-se, a propósito, os problemas financeiros da ONU e as discussões em torno das despesas da União Europeia.

Caído nesta armadilha o Estado luta pela sobrevivência utilizando, hoje em dia, um variado arsenal de panaceias, em especial a criação de "reservas", tanto de territórios como de populações inteiras, votadas ao abandono porque já não são "rentáveis".

Além disso, os Estados mais poderosos tentam atenuar os efeitos da exclusão sobre as gentes e regiões dos seus países através de medidas que conduzem a uma espécie de externalização da crise, procurando remeter e fazer pagar a outros Estados mais débeis os problemas da economia do "seu" país.

O Estado esforça-se, de mil e uma formas, para conseguir o afastamento de uma crise estrutural, para a qual não existe solução no quadro deste sistema de contrários que se completam, como são a economia e a política, ou o capital e o trabalho.

A ultrapassagem desta crise terá, necessariamente, de passar pela combate ao sistema global de produção de mercadorias, nele incluindo todas as suas categorias, nomeadamente o capital e o trabalho, não sendo de admitir quaisquer ilusões sobre o papel do Estado na luta contra o império do dinheiro. Não se pode esquecer o desempenho do Estado na génese do capitalismo, nem que, nos nossos dias, embora debilitado, ele e os organismos supranacionais que ajudou a criar continuam a ser um sustentáculo indispensável, sobre o qual se mantém em pé o reino iníquo da mercadoria. Embora apresentem divergências e conflitos diversos na repartição dos poderes e dos dinheiros, que cada vez se tornam mais nítidos, o Estado e o capital possuem uma confluência de interesses comuns, baseada num objectivo: a manutenção e reprodução de um sistema sócio-económico no qual o trabalho tem de ser permanentemente transformado em dinheiro e o lucro comanda todos os aspectos da existência das sociedades humanas.

Na fase actual do capitalismo, assiste-se a uma concentração inaudita, em que umas poucas centenas de gigantescas corporações multinacionais dominam a grande maioria dos diferentes sectores da economia mundial. Este movimento representa o desenvolvimento lógico do capital e necessita de adequar os diferentes Estados aos seus objectivos. Disto resulta ser posta em causa a autonomia dos Estados nacionais em muitos aspectos, por causa dos chamados direitos internacionais do capital.

Na realidade, trata-se de rever o edifício legislativo dos diversos Estados para facilitar a circulação e a actividade do capital a nível mundial.

Estes objectivos do capital transnacional e hegemónico são adoptados, com maior ou menor retórica, pelos diversos Estados, que procuram legislar de acordo com eles. Naturalmente que tais medidas, bem como as funções das organizações internacionais criadas pelos Estados para, objectivamente, defenderem os interesses das grandes corporações internacionais, corroem a autonomia dos Estados. Contudo, o aparelho do Estado, em particular nas áreas que atrás referi bem como em relação à coerção nos seus variados aspectos, continuam a ser indispensáveis para a sobrevivência do sistema. Nenhum interesse particular, por mais poderoso que se apresente, pode substituir a função do Estado, no domínio das populações e na regulação da sociedade. Mesmo quando muitas das áreas tradicionalmente do seu domínio se lhe escapam, na actual realidade económica e social, só o Estado se pode assumir como o entidade de arbitragem de todo o capital e de controlo de toda a população.

A Utopia precisa de ti.

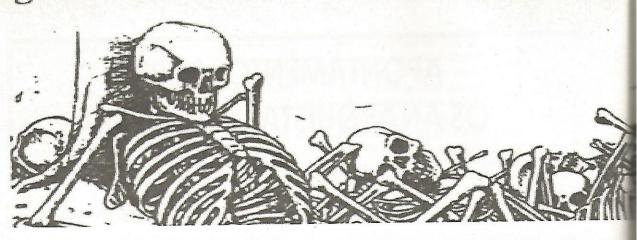
APONTAMENTOS SOBRE OS ANARQUISTAS E A GUERRA

José Tavares

"O antimilitarismo da Aliança Internacional é, de facto, antipatriótico e antiautoritário.
Sem exército, sem soldados, sem profissionais da violência sobre os seus semelhantes, não é possível subsistir nenhum privilégio, político ou económico. Enquanto existir governo, enquanto houver um parlamento e este confeccionar e impuser leis, existirão polícias e soldados para fazer respeitar essas leis. Logicamente, quem combate o sistema de autoridade do homen sobre o homen, quem quer ser verdadeiramente antimilitarista, há-de acabar por ser anarquista".

Luigi Fabbri, delegado ao Congresso de Amesterdão da Aliança Internacional Antimilitarista, Agosto 1907

Um

No congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, realizado em Bruxelas, de 6 a 13 de Setembro de 1868, face à forte tensão existente entre a França e a Prússia a greve geral insurreccional foi considerada o único meio de impedir a guerra e assegurar a paz. Pela primeira vez na História, os trabalhadores assalariados proclamavam que tinham interesses particulares enquanto classe, em oposição aos denominados interesses nacionais, que são de facto os interesses da burguesia. Esta resolução foi posteriormente confirmada, em 1907, pelo congresso internacional anarquista da Aliança Antimilitarista, realizado em Amesterdão(1). Além disso, o congresso de Amesterdão também incitou à revolta individual, à rejeição isolada ou colectiva do serviço militar, à desobediência passiva e activa e à greve militar com vista à destruição radical dos instrumentos de domínio. Por meio de uma forte propaganda, animada por numerosas publicações, os anarquistas combateram o militarismo denunciando as suas consequências, lutaram contra o espírito belicista e de quartel, promovendo a abolição dos exércitos e de todo o governo, uma vez que "o

governo transporta na sua essência particular a necessidade do militarismo". Este movimento antimilitarista desenvolveu-se em diferentes países.

Em Itália, a secção italiana da Aliança Internacional Antimilitarista efectuou uma propaganda intensa e uma extraordinária difusão de folhetos. Ficou célebre o jornal clandestino de agitação antimilitarista Rompete le file, fundado em Milão em 1907 por Fillippo Corridoni e Maria Rygier. Esta destacou-se pela sua actividade, tendo sido chamada a tribunal para responder por vinte e dois artigos publicados no Rompete le file. Por ocasião da entrada do exército italiano na Líbia, Rompete le file e todo o grupo da secção italiana da Aliança lançaram-se numa campanha antimilitarista que foi muito bem acolhida. Grandes manifestações por toda a Itália, comboios com soldados bloqueados por mulheres que se recusaram a desocupar a via férrea, sabotagens nas estradas e nos quartéis, comícios aos soldados incitando-os à desobediência e à deserção. As perseguições e prisões que se sucederam não impediram o prosseguimento do movimento antimilitarista. Em 1911, a 30 de Outubro, em Persiceto, um jovem pedreiro de San Giovanni, Augusto Masetti, leitor do jornal Rompete le file, a cumprir o serviço militar no quartel da cidade de Bolonha, disparou sobre o coronel Stroppa, que nesse momento incitava os jovens soldados a partir para a Líbia, fomentando o ódio ao povo líbio. O coronel ficou ferido e Masetti foi preso, mas como o governo considerou imprudente fuzilá-lo, devido à impopularidade da guerra na Líbia, com o propósito de salvar a face a autoridade encerrou-o num asilo psiquiátrico. O que não impediu Augusto Masetti de afirmar e reafirmar a sua fidelidade ao anarquismo, a solidariedade entre os povos e a luta contra a guerra. Por outro lado, a sua detenção não levou o movimento a abrandar, antes pelo contrário, já que a campanha pela libertação de Masetti, bem como a condenação a três anos de prisão de Maria Rygier, que assumiu toda a responsabilidade da propaganda, fomentou extraordinariamente o antimilitarismo.

Na Bélgica, anarquistas agruparam-se com socialistas, cristãos e outros elementos num dos mais fortes movimentos pacifistas do mundo, em proporção ao número de habitantes. O anarquista Hem Day foi um dos membros deste movimento pacifista já influenciado pelas ideias de Tolstoi, no qual procurou introduzir a energia activa da anarquia perante a guerra, em contraposição às atitudes contemplativas.

Em Espanha, em Julho de 1909, face ao recrutamento obrigatório de reservistas catalães do exército espanhol para a guerra em Marrocos, a Solidaridad Obrera - organização sindicalista de influência anarquista que esteve na origem, em 1910, da Confederación Nacional del Trabajo -, responde proclamando a greve geral unitária. Durante uma semana, que passou à História com o nome de Semana Trágica, foi desencadeada em Barcelona uma furiosa repressão antioperária e antianarquista que culminou com as execuções na fortaleza de Montjuich(2). Durante os combates de rua a polícia e o exército assassinaram duzentos trabalhadores. Enraivecida, a população, fortemente anticlerical, queimou igrejas e conventos, porque os membros do clero, além de monopolizarem a instrução no país, estavam ao lado da repressão, do exército, do governo e da guerra.

Em Portugal, em Novembro de 1904, foi constituído o comité da secção portuguesa da Associação Internacional Antimilitarista, fundada nesse mesmo ano na Holanda. A secção portuguesa declarou que "a guerra é um ataque contra tudo o que é humano"; que "o capitalismo, o militarismo e

a guerra são factos internacionais, comportando perigos internacionais que só podem ser combatidos internacionalmente através de uma luta pela paz real e por uma verdadeira liberdade". Tudo leva a crer que a propaganda anarquista antimilitarista aumentou a partir de 1909, surgindo a "Revista Mensal Antimilitarista, Antipatriota, Sindicalista Revolucionária e Neo-Maltusiana" Paz e Liberdade, da qual fazia parte o refractário António da Silva, de Carnaxide, preso em Março de 1911. Desde então, o antimilitarismo vai sendo adoptado pelos anarquistas, que entretanto iam criando federações anarquistas no sul, centro e norte do país. No congresso anarquista de 1911 foi aprovada uma tese antimilitarista afirmando "a necessidade de, doutrinalmente, combater todo o espírito de militarismo, desde a escola à caserna, bem como proclamar, como acto de justiça e humanidade, a deserção. Para que esta propaganda surta resultados práticos, necessita-se encetar pela folha solta, introduzida nos quartéis, a aversão ao serviço militar, à autoridade e à Pátria como instrumento de servidão humana. Urge resistir contra a onda do militarismo e dizer como Tolstoi: Recusai-vos ao serviço militar"

Dois

Até à declaração em 1 de Agosto de 1914 da denominada I Guerra Mundial, a propaganda antimilitarista foi adoptada, em todos os países, pelo movimento sindicalista e anarquista, e também pelo movimento socialista. A recomendação do congresso de 1868 da antiga Associação Internacional dos Trabalhadores de impedir a guerra através da greve geral e da solidariedade entre os povos, era geralmente aceite.

Porém, um dia após a declaração de guerra, a 2 de Agosto de 1914, o Partido Social-Democrata Alemão, que era à época o maior partido marxista no mundo (com 113 deputados socialistas com assento no parlamento), vota os créditos de guerra exigidos pelos generais e pelos capitalistas da indústria alemã, votando contra apenas catorze membros deste grupo parlamentar. Não obstante os protestos, por um lado, de Karl Libkenecht, Rosa Luxemburg e Otto Ruhle, e, de outro lado, de Edward Bernstein, Karl Kautsky e Hugo Haase, o Partido Social-Democrata Alemão rompe com a solidariedade internacional do movimento operário e coloca-se ao lado dos partidários da anexação e da conquista.

Simultaneamente, em França, a Confederação Geral do Trabalho(3), após ter-se declarado no dia 1 neutral, logo a 2 de Agosto, sem convocar nenhum congresso e contrariando a moção votada no congresso de Marselha da CGT realizado em 1908(4), pela voz do seu secretário-geral Léon Jouhaux (que tinha começado por ser anarquista) afirmou: "Em nome das organizações sindicais, em nome de todos os trabalhadores que já se incorporaram nos respectivos regimentos e dos que, incluindo eu próprio, marcharão amanhã, declaro que vamos para os campos de batalha com vontade de combater o agressor." Desde então, e apesar dos esforços feitos por alguns elementos e sindicatos, a CGT enterrou o antimilitarismo.

Em Itália, um mês antes da declaração de guerra, tinha ocorrido a semana vermelha, uma onda revolucionária antimilitarista gerada pela União Sindical Italiana (fundada em 1912), onde o anarquista Errico Malatesta, fundador da revista Volontá, exerceu enorme influência. No primeiro

dia de Julho de 1914, centenas de milhares de trabalhadores foram para as ruas das grandes cidades de Itália manifestarem-se contra o aniversário da constituição italiana, dia para o qual estavam previstos desfiles militares por todo o país. As autoridades suspenderam as comemorações e os soldados ficaram retidos nos quartéis, após o que se seguiram choques violentos entre os manifestantes e a polícia. Quando a guerra eclodiu, com Malatesta e outros agitadores refugiados no estrangeiro (anarquistas, socialistas e republicanos), alguns destacados elementos da União Sindical Italiana declaram-se a favor da intervenção de Itália na guerra, ao lado da França e Inglaterra. Porém, isso não impediu que a USI convocasse uma reunião do seu conselho geral para declarar "a sua esperança de que o proletariado de todos os países beligerantes e neutrais saiba encontrar em si mesmo o espírito de solidariedade de classe e a energia revolucionária suficientes para aproveitar o inevitável enfraquecimento das forças estatais e da crise geral derivadas da própria guerra, para impulsionar uma acção comum contra todos os estados burgueses e todas as monarquias, que foram quem preparou consciente e cinicamente durante cinquenta anos esta catástrofe mundial".

Três

Logo que estalou o conflito mundial, se houve anarquistas comunistas e sindicalistas revolucionários que se opuseram à guerra, mantendo-se fiéis aos princípios antimilitaristas, houve alguns, um pouco por todos os países, que ficaram desorientados e adoptaram uma nova posição menos intransigente em relação à obra de alguns governos, começando a manifestar-se a ideia duma colaboração que consistia em não criar dificuldades aos governos aliados na luta contra a Alemanha. É de registar que, enquanto os anarquistas partidários do sindicalismo e do comunismo anarquista se viram divididos, não obstante a maioria deles permanecerem antimilitaristas, os anarquistas individualistas e os anarquistas tolstoianos mantiveram-se firmes na suas posições antimilitaristas e pacifistas; os primeiros, talvez pelo seu anarquismo de carácter mais filosófico ou prático, os segundos por serem cristãos e místicos.

Na Península Ibérica, os sindicalistas de raízes anarquistas voltaram-se para o antimilitarismo, convocando o Ateneu Sindicalista de Ferrol para Abril e Maio de 1915 um Congresso Internacional da Paz, em El Ferrol, para marcar a sua posição contra a guerra. Muitos delegados estrangeiros foram expulsos e outros, devido à situação de guerra, não puderam comparecer, contudo, clandestinamente, o congresso realizou-se com a presença de numerosas federações sindicais, de federações anarquistas de Espanha, das Juventudes Sindicalistas de França e da recentemente fundada (Março de 1914) União Operária Nacional portuguesa, representada por Manuel Joaquim de Sousa, da 2ª secção da UON (Porto), e Mário Nogueira, da 1ª secção da UON (Lisboa), acompanhados por Serafim Cardoso Lucena, Ernesto da Costa Cardoso, António Alves Pereira, da revista anarquista do Porto A Aurora e, ainda, Aurélio Quintanilha em representação das Juventudes Sindicalistas. Estes aproveitaram a ocasião para estreitar os laços com o movimento sindical e anarquista de Espanha. Propôs-se uma greve geral a levar a cabo pelo proletariado internacional, elegeu-se um comité permanente do Congresso Internacional da Paz, que ficou encarregado de quinzenalmente escrever "uma alocução revolucionária, escrita nos respectivos idiomas dos países em conflito, destinada a ser distribuída por todos os meios nas trincheiras dos campos de batalha". Os delegados portugueses foram presos pela polícia espanhola e levados até à fronteira. O Estado republicano português entrou na guerra em 1916. Sem demora, os sindicalistas e anarquistas portugueses(5) pronunciam conferências em favor da paz e contra a guerra, fazem propaganda antimilitarista junto dos recrutas, apelam à solidariedade e à protecção aos desertores, alguns refugiam-se no estrangeiro para não serem enviados pelo exército para matar e morrer, indo, por causa dessa atitude, centenas de outros parar à prisão republicana.

Quatro

Os apelos à paz e contra a guerra não obtiveram os resultados desejados. A propaganda antimilitarista nas trincheiras mais rapidamente conduzia ao fuzilamento centenas de jovens soldados que se recusavam a combater do que à

pretendida greve geral. Foi então, contava José de Brito, libertário herético português já falecido(6), que o ministro da guerra do governo francês contactou Paul Reclus, sobrinho do geógrafo libertário Élisée Reclus e filho de Elie Reclus, para lhe comunicar, dizia ainda o Zé de Brito no seu inconfundível estilo, mais ou menos o seguinte: "A vossa propaganda levou-nos a fuzilar imensos soldados e vamos continuar a fazê-lo se ela continuar, de modo que... vejam lá isso!" Paul Reclus terá transmitido o recado a Kropotkine, Grave e outros. Seja ou não verdadeira esta história, o facto é que a situação, dois anos depois do início da guerra, era catastrófica. Os trabalhadores lutavam entre si até à morte dirigidos por generais representantes dos governos nacionais burgueses; os que apelavam à deserção viam os desertores fuzilados; e a guerra tornava-se cada vez mais terrível. Esta situação e a pressão existente talvez tenham levado Kropotkine, Jean Grave, Charles Malato, James Guillaume, Christian Cornelissen, Ricardo Mella, P. Reclus, A. Laisant e muito outros representantes do anarquismo professoral a redigirem uma declaração, conhecida pelo nome de "declaração dos dezasseis", onde pediam que a guerra continuasse até à liquidação da Alemanha, pronunciando-se contra toda a ideia de paz prematura. Os jornais governamentais e burgueses publicaram extractos da declaração. Os anarquistas Errico Malatesta, Domela Nieuwenhuis, Emma Goldman, Alexandre Berkman, A. Schapiro, L. Combes, entre outros, replicaram. Malatesta escreveu no jornal anarquista londrino Freedom: "Por respeito da sinceridade e no interesse futuro do nosso movimento de emancipação, é dever de todo o anarquista separar-se claramente dos companheiros que acreditam ser possível conciliar as ideias anarquistas e a colaboração com os governos e a burguesia de certos países. [...] Hoje como sempre o nosso grito é: abaixo os capitalistas e os governantes, todos os capitalistas e todos os governos! Vivam os povos, todos os povos!".

Em Portugal também se manifestaram duas posições. A revista anarquista A Aurora, do Porto, a maioria da UON, as Juventudes Sindicalistas, que, como já vimos, estiveram representadas no congresso mundial da paz realizado em El Ferrol, e o conhecido anarquista Neno Vasco, foram alguns dos que se mantiveram durante toda esta guerra antimilitaristas. A revista Germinal, de Lisboa, Emílio Costa, Augusto Machado, entre outros, puseram-se ao lado da guerra dos aliados contra a Alemanha. Ficou célebre a polémica sobre a guerra entre Neno Vasco e Emílio Costa.

Em Itália, a actividade antimilitarista continuava. Em Agosto de 1916 os anarquistas realizaram um encontro clandestino em Ravena para mobilizar o país contra a guerra, adoptando a União Sindical Italiana as resoluções deste encontro. As manifestações sucederam-se por todo o país, culminando em finais de Agosto de 1917, em Turim,

num violento recontro contra as tropas cujo resultado foram quinhentos mortos, dois mil feridos, centenas enviados para morrerem na frente e muitos mais presos e deportados.

Cinco

As duas tomadas de posição face à guerra - de um lado, os anarquistas antimilitaristas que revelaram determinação e coragem e, do outro lado, aqueles que se puseram ao lado de um dos beligerantes e abandonaram o antimilitarismo - não é coisa singular, nem condicionada por uma situação peculiar. O fenómeno reaparecerá com outra linguagem e em diferentes conjunturas. Em 1936, em Espanha, e na guerra inter-estados iniciada em 1939, como o podemos detectar posteriormente e mesmo nos dias de hoje. E isto vai suceder, independentemente do esforço de análise dos

acontecimentos efectuada durante e depois da guerra de 1914-18 pelos anarquistas e sindicalistas libertários, ou, por exemplo, apesar da reafirmada adesão ao combate antimilitarista feita posteriormente, no congresso de fundação, em Berlim, da anarco-sindicalista Associação Internacional dos Trabalhadores, ocorrido de 22 de Dezembro de 1922 a 2 de Janeiro de 1923. A AIT, no ponto sete da sua declaração de princípios do congresso fundador, "combate o militarismo sob todas as suas formas e considera a propaganda antimilitarista como uma das suas tarefas mais importantes na luta contra o sistema actual. Em primeiro lugar, a recusa individual, e, em especial, o boicote organizado contra a fabricação de material de guerra".

Cerca de dois meses antes da sublevação militar franquista de 18 de Julho de 1936, à qual se seguiu, a 19, a revolução e, de seguida, a guerra civil espanhola, realizou-se em Zaragoza o congresso da organização sindicalista de raízes anarquistas, CNT (Confederação Nacional do Trabalho, uma das aderentes à AIT de 1923). Este congresso, de Maio de 1936, já abordou o problema da defesa das conquistas realizadas através da revolução social, "porque supomos que em Espanha existem mais possibilidades revolucionárias que em qualquer outro país próximo", bem como a necessidade, após a revolução, da defesa contra o perigo de uma invasão estrangeira: "um exército permanente constitui o maior perigo para a revolução. [...] O povo armado será a maior garantia contra toda a tentativa de restauração do regime destruído levada a cabo no interior ou no exterior do país".

Mas apesar de ter sido o povo a levantar-se contra os franquistas, que pretendiam derrubar o governo republicano e destruir o movimento social com fortes raízes antiestatais, e apesar de ter sido com gestos revolucionários que esse levantamento foi feito, o certo é que, durante todo o longo período do conflito (1936-39), a posição em defesa do campo dos aliados, ou seja, o "campo democrático" favorável ao governo e à república, foi defendida e publicitada pelos adversários das conquistas revolucionárias. (Fazem parte destas conquistas: a destruição da autoridade do governo, a abolição do dinheiro, a autogestão nas cidades, as colectividades no campo, etc.) E foram as ideias. dos republicanos burgueses e stalinistas que penetraram no movimento libertário espanhol. Mais uma vez, os sindicalistas de raízes anarquistas, socialistas e comunistas libertários, encontraram-se divididos. A CNT e a Federação Anarquista Ibérica, cujo secretário-geral chegou a ser o português Germinal de Sousa, acabaram por aceitar "fazer um exército apto para a defesa e para a ofensiva" e contribuiu para a república burguesa e stalinista, não só com a sua participação no governo, como fornecendo generais, coronéis e soldados para o exército governamental. A imprensa confederal publicou imensas fotos dos seus mais ilustres militares em uniforme. Naturalmente, como em outras ocasiões, houve anarquistas que se opuseram à militarização e ao adiamento da revolução para fazer a guerra, nomeadamente, o anarquista italiano Camilo Berneri. Também combateram a militarização o grupo Amigos de Durruti(7) e grupos dissidentes das Juventudes Libertárias, das Mujeres Libres e das próprias CNT e FAI. Contudo, a colaboração política e governamental da CNT-FAI com o campo democrático prolongou-se até depois da segunda guerra inter-imperialista iniciada em 1939.

Seis

Nos começos de 1945, ao mesmo tempo que muitos anarquistas anticolaboracionistas faziam guerrilha contra Franco, o Conselho Nacional da CNT, membro do governo republicano democrático no exílio, dirige uma carta aos embaixadores da Inglaterra e dos Estados Unidos declarando renunciar "a tudo menos à vitória sobre o fascismo" e pedindo a intervenção em Espanha destes mesmos governos para que o campo democrático ganhasse a guerra.

Enfim, logo que começou a denominada II guerra mundial, um homem como Rudolf Rocker, fundador, em Janeiro de 1923, da AIT anarco-sindicalista, pronunciou-se acerca da Commowealth britânica chamando-lhe "a comunidade dos povos livres". Mas também podemos salientar a posição de Lecoin, anarco-pacifista que, por esta mesma altura, sem qualquer consideração dos factos e da realidade, difundiu um folheto intitulado, nem mais nem menos, "Por Uma Paz Imediata". Tal como podemos salientar, no meio da desorientação ou do pacifismo contemplativo, em plena guerra, enquanto são lançadas bombas, algumas excepções de esforços com vista a acompanhar, a partir de pequenas publicações, os ódios e os combates com base na perspectiva anarquista antimilitarista: a revista italiana Adunata dei Refrattari, publicada em Nova Iorque, e War Commentary and the World, esta última em Londres, animada por Marie-Louise Berneri e Vernon Richards. Não se tratava de santificar a paz, mas "seguir a actualidade e extrair todos os dias uma nova lição, denunciar a estreiteza das mentalidades, recordar com exemplos imediatos e evidentes que a Inglaterra é um império que reina sobre os povos escravos, que os Estados Unidos vão lucrar com a sua entrada na guerra, que a Rússia socialista-comunista é um totalitarismo que esmaga o proletariado, os camponeses e os povos". Esta vontade de continuar

a ver claramente, de pensar pela própria cabeça, foi uma das poucas coisas que então lembrava a tenacidade audaciosa e prometedora dos anarquistas que, durante a I guerra e apesar de tudo, tinham mantido a lucidez e a coragem. Os outros foram envolvidos pela ilusão da guerra, pelo silêncio, ou acomodaram-se.

Em Portugal, a Confederação Geral do Trabalho, fundada em 1919, de influência sindicalista revolucionária e anarquista, tinha sido posta fora de lei na sequência do golpe militar de 1926, que instalou a ditadura e abriu o caminho a Salazar e à constituição fascista de 1933. Em 1939, no início da II guerra, os anarquistas e sindicalistas encontravam-se vigiados, perseguidos ou presos; no campo de concentração do Tarrafal já haviam morrido onze opositores a Salazar e durante a guerra morreram mais dezoito. A violenta repressão do governo de Salazar não permitia a discussão, nem a possibilidade de reunião. Ainda em 1939, no mesmo ano do pacto entre os nazis e o Estado marxista-leninista de Stáline, Bento Gonçalves, secretário-geral do Partido Comunista Português, preso no Tarrafal, "aceita a incumbência de fazer três escudos de bronze para um obelisco comemorativo da passagem do presidente Óscar Carmona pela cidade da Praia", para assim provar a boa vontade do seu partido. É claro que, quando Hitler se preparou para invadir a Rússia, em 1941, rompendo o tratado de não agressão, os comunistas viraram-se para os americanos e seus aliados. Durante a guerra, o conselho confederal da libertária CGT reuniu por diversas vezes, num esforço enorme para continuar o combate, mas é de notar, nas actas destas reuniões, nos boletins e folhetos editados, bem como no número especial d'A Batalha clandestina (Dezembro de 1944), a ausência de análise da situação internacional. A redução da luta social à luta antifascista levou, mais uma vez, alguns anarco-sindicalistas à colaboração com os políticos, enquanto outros, como, por exemplo, o anarquista Adriano Botelho, mantiveram-se apolíticos, antigovernamentais, antimilitaristas.

Sete

O que sucedeu a partir de 1945 não foi mais do que a consequência fatal das duas décadas precedentes e do que tinha sucedido a partir de 1918: o progressivo desaparecimento da influência dos libertários nos sindicatos. Era a falência da estratégia e finalidades expressa por Pelloutier em 1899 na Carta aos Anarquistas, já aqui referida. Logo depois da I guerra, o capital tinha alterado e transformado de modo radical as condições em que esse movimento e essa influência tinham podido crescer e desenvolver-se. O surgimento da AIT, do conceito e da ideologia anarco-sindicalista, em 1923 - que, não esqueçamos, surgiu como resposta à ideologia comunista de Moscovo e à ofensiva da Internacional Sindical Vermelha -, e apesar do

movimento libertário em Espanha, nos anos 30, não obteve o sucesso pretendido, assistindo-se assim, depois da denominada II guerra mundial, ao desaparecimento do movimento libertário social e sindical. É claro que não houve apenas um anarco-sindicalismo, houve anarco-sindicalismos; um exemplo disso, entre o pós-guerra de 1914 e o início dos anos 20, foi a FORA, na Argentina. Seja como for, o que é certo é que a partir de 1945 já é visível a falência do anarco-sindicalismo e da corrente comunista e socialista libertárias, a que aquele pertence. A este desaparecimento, à frustração e à ofensiva dos partidos comunistas se deverá o aparecimento, nos anos 30, do Partido Sindicalista em Espanha, criado por Angel Pestaña, membro da CNT; da proposta de criação, abraçando as ideias de Pestaña, do Partido Operário do Trabalho, feita por García Oliver, em 1939; do surgimento do Partido Laborista, em 1944, com uma

grande maioria de ex-libertários e alguns republicanos e marxistas; da proposta, em 1944, ainda em Espanha, de Horácio Prieto, antigo secretário-geral da CNT, de constituir um organismo político que completasse o movimento libertário espanhol: o Partido Libertário. Surgindo ainda, depois de 1946, o municipalismo difundido por suecos e alemães, Albert Jensen, Rudiger, etc. Este municipalismo tolerava o voto "a favor de partidos de esquerda sinceramente democráticos" e recomendava "a candidatura dos libertários às eleições municipais a título individual mais do que colectivo". Mas estas propostas, se obtiveram o consentimento de alguns, não foram suficientes para terem êxito, abandonando aquilo que no anarquismo é a sua razão de ser: o antigovernamentalismo e, por isso, o antimilitarismo.

Outro aspecto a observar, no desfiar deste esboço histórico sobre os anarquistas e o militarismo, é que, na maior parte dos casos, o abandono da posição antimilitarista e a adesão a um dos exércitos em presença foi determinada pelo sentimento de impotência do militante. Não se posicionando a favor dos beligerantes, afastado do afrontamento público mais mediático, parece sentir-se excluído de toda a acção e, inclusive, da sua própria existência. Ora, não se trata de ficar neutro, apático ou de reproduzir as sagradas escrituras gritando frases batidas, trata-se de recusar um jogo que não é o seu. É a escolha de um dos lados da guerra inter-estados que faz desaparecer a própria personalidade. A sua adesão a um dos lados significa o seu suicídio enquanto indivíduo anarquista, isto é, antigovernamental, antiautoritário. Foi o que pensaram e defenderam os anarquistas que consideravam o antimilitarismo um elemento essencial da sua concepção antiautoritária e que, na prática, constitui a negação de todos os fundamentos do poder dominante e a perspectiva da sua abolição.

De cada vez que um indivíduo ou grupo de raízes anarquistas toma posição, para ocupar o seu lugar na História, num dos lados da guerra, a fim de favorecer a autoridade que representa uma maior garantia de liberdades, ele erra e perde toda a sua identidade. É preciso recordar que alguns libertários italianos consideraram progressista a liquidação do regime feudal por parte do Exército Vermelho chinês ou que, em 1976, os anarco-sindicalistas da Noruega defendiam na sua publicação o MPLA em Angola. E sobre a denominada luta de libertação nacional, africana, asiática ou cubana(8), sempre se notaram nas publicações, folhetos, etc., pouco numerosas e fracas, sinais, não de clarividência, mas de submissão aos técnicos das propagandas, indícios de falta de informação directa ou de um esforço de análise.

Os partidários da anarquia têm de admitir que não possuem doutrina - até porque, como diriam Bakunine ou Stirner, "a doutrina mata a vida" -, mas sim princípios, reconhecendo também que o seu esquema de ideias jamais se encontra acabado.

Do ponto de vista da lógica da maior parte da esquerda, por exemplo, o colonialismo e o imperialismo fazem parte do carácter progressivo da expansão capitalista no mundo e do desenvolvimento económico das nações. Etapa, segundo a doutrina marxista, considerada inevitável para que se encontrem reunidas as condições necessárias à vitória do socialismo. Na perspectiva da teoria anarquista, o raciocínio é inverso. O princípio dos Estados das nações ditas civilizadas ou, modernamente, desenvolvidas, é a conquista sobre os povos e as nações selvagens, agora ditas subdesenvolvidas. É a aplicação da lei, considerada natural, do mais forte ou mais desenvolvido nas relações internacionais. Por consequência, as nações desenvolvidas ou civilizadas exterminaram, sendo mais fortes, as populações não civilizadas, ou submeteram-nas para as explorar, isto é, para as integrarem na civilização do governo do homem pelo homem. O problema da existência e da persistência da ideia de governo é que é essencial. Quer seja o governo do Estado-nação, das multinacionais ou dos homens de negócios, quer seja o governo mundial ou o governo da cidade-Estado.

Por aqui, podemos já ver com quais princípios se podem elaborar análises. Não querer participar nas operações de política e guerra, por exemplo, das operações realizadas na Jugoslávia, num dos lados, não significa que se fique alheio e desinteressado da realidade dessas operações, que têm os aspectos mais variados: políticos, económicos, religiosos, étnicos, militares.

Lembramos que a coligação dos Estados

da NATO é encabeçada pelos Estados Unidos, que, por vocação e vontade de poder, estão presentes por todo o lado, não como polícias mas como mercenários dos poderes não militares, cujos interesses consistem em assegurar recursos económicos. Nas guerras que deflagraram no Leste da Europa, assim como na Ásia, na África ou na América Latina, os exércitos privatizaram-se, ao enfraquecimento de certos estados sucedeu a entrada em força de actores privados, por exemplo, máfias de droga ou de armas. Como consequência, diminuiu o papel do Estado, enquanto guardião dos interesses públicos e privados, em favor de "estados-maiores" dos interesses privados. Lembramos que as lutas de libertação e os processos que se lhes seguiram são, por um lado, vontades populares e, por outro lado, surgimento de novas classes dirigentes, peões nas mãos das grandes potências. Logo que os países colonizados alcançam a independência nacional, que serve de motor no processo de descolonização, as nações descolonizadas caem no jugo do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Manifestam-se hoje contra os programas de ajustamento estrutural, como ontem se manifestaram contra as multinacionais e anteontem se manifestaram contra a administração colonial. Lembramos que a transmissão via televisão - um meio de formação da denominada opinião pública - da guerra do golfo em 1990 converteu a guerra num jogo vídeo. Durante todo o conflito, a principal preocupação dos governos que nos dominam foi a manipulação da opinião dos governados. Pela primeira vez na história das guerras, os chefes militares consideraram a gestão da opinião pública e as suas percepções colectivas tão importantes como os combates. Agustin García Calvo, no seu texto Contra a Paz, de 1991, opina que este conflito no Golfo Pérsico não foi propriamente uma guerra, mas sim "uma invenção e um biscate sangrento, cuja finalidade era entreter a população. Mantê-la entretida e fazê-la acreditar por esse falso contraste que, efectivamente, isto que nós aqui possuímos, no mundo desenvolvido, é, agora, uma paz para nós preciosa, considerando que está a ser ameaçada, segundo eles, pela guerra. Como existe uma guerra que ameaça sempre o futuro, esta paz tem de se tornar preciosa". O conflito no Golfo Pérsico, executado por profissionais cuja superioridade tecnológica lhes permite limitar ao mínimo as suas baixas, foi conduzido como uma operação de manutenção desta paz. Os amotinados foram esmagados e punidos. A difusão do poder procurará tornar mais difícil as rupturas históricas. É talvez tranquilizador pensar que não haverá mais o 1° de Agosto de 1914 ou o 1° de Setembro de 1939, que à guerra mundial sucederá somente a paz, esta paz que possuímos e, como afirma García Calvo, "a única com que podemos contar" e a respeito da qual é preciso falar contra. O nosso tempo é uma época de violência difusa e contínua. Não haverá mais um território ou fronteiras para serem defendidos, mas uma ordem e métodos de funcionamento para serem protegidos.

É no meio de todas estas manobras, acompanhando as mudanças nos modos de dominação com novas formas de pensar e agir, que a crítica anarquista, antigovernamental e por isso antimilitarista, pode servir de instrumento de conhecimento e combate.

Quanto à eterna questão de que todo o acto, todo o sentimento que se exprime, toda a atitude fazem o jogo deste ou do outro antagonista bélico, é verdade. Todavia, não se impõe que desapareça e se torne objecto, só porque a nossa existência pode favorecer um dos lados contra o outro. A única certeza que existe é que ninguém fará o nosso jogo se formos nós próprios a jogar, conhecedores, sim, mas de fora do espectáculo da política internacional dos governos e das suas sangrentas guerras mediáticas, militares, comerciais, políticas.

Notas

1.O principal impulsionador desta iniciativa foi Domela Nieuwenhuis. Domela, depois de ter sido pastor protestante e o primeiro deputado socialista no parlamento holandês, tornou-se anarquista e um crítico notável do marxismo.

2.Francisco Ferrer y Guardia, pedagogo libertário conhecido, fundador em 1901 da La Escuela Moderna, defensor de uma educação livre dos dogmas e das superstições, foi fuzilado nesta fortaleza situada numa colina de Barcelona, a 13 de Outubro de 1909.

3. A Confederação Geral do Trabalho tinha, além da influência blanquista e proudhoniana, fortes raízes do anarquismo de Bakunine, Reclus, Kropotkin, por via da actividade, entre outros, de Pouget, Grifuhelles e Fernando Pelloutier, aquele que mais se destacou, falecido em 1908. Pelloutier, que

morreu aos 37 anos, foi fundador das Bolsas do Trabalho e da CGT, defensor da entrada dos anarquistas nas associações operárias, escreveu, em 1899, a "Carta aos Anarquistas" onde os convidava a ingressar massivamente nas organizações operárias e a abandonarem a propaganda pelo facto.

4.Eis um extracto da moção aprovada pelo congresso da CGT: "O Congresso recorda a fórmula da Internacional: os trabalhadores não têm pátria, e, por conseguinte, toda a guerra não é mais do que um atentado contra a classe operária e constituiu um terrível e sangrento meio para distrair os trabalhadores dos seus anseios reivindicadores. O Congresso declara que do ponto de vista internacional se deve instruir os trabalhadores para que, em caso de guerra entre potências, estes respondam à declaração de guerra com uma declaração de greve geral".

5.Durante a guerra de 14-18, é de registar a presença do anarco-individualista José Franco. Ele, e alguns dos seus familiares, foram presos por divulgarem um folheto, da sua autoria, contra o militarismo e a guerra. Já no início dos anos vinte, José Franco colaborou no "quinzenário individualista eclético" Refractários.

6.Sobre José de Brito, leia no nº4 da Utopia ,o texto Retalhos da Memória, uma montagem de várias entrevistas com José de Brito, gravadas e filmadas em 1988 para o vídeo documentário Memória Subversiva - anarquismo e sindicalismo em Portugal, de 1910 a 1975, Crise Luxuosa edições.

7."A personalidade de Durruti tinha-o convertido rapidamente, após a sua morte, num mito entre os libertários. Para uns simbolizava o heroísmo, a intransigência revolucionária, a pureza do ideal anarquista; para outros, era o homem que tinha compreendido a complexidade da situação e havia preconizado a colaboração política, a militarização das milícias populares e o revisionismo ideológico. Os Amigos de Durruti combateram nas barricadas de Maio de 1937, em Barcelona, contra os comunistas e catalanistas, negando-se a depor as armas depois do chamamento à calma feito pela CNT. Porém, dando-se conta que as palavras de ordem dos dirigentes da CNT eram seguidas, consideraram-se demasiado débeis e pouco numerosos. Depuseram as armas mas ainda continuaram a sua propaganda, publicando El Amigo del Pueblo. Os Amigos de Durruti foram na realidade um grupo de anarquistas bolchevizados. Reivindicando abusivamente o ilustre morto, já não pediam a abolição da autoridade e do Estado, mas a tomada do poder, a ditadura do proletariado e uma direcção revolucionária implacável. Apesar das influências da propaganda neo trostkista-leninista, nunca admitiram ser marxistas-leninistas. Os verdadeiros amigos de Durruti, qualificados por alguns de anarco-bolcheviques, isto é, os antigos sobreviventes dos antigos grupos Los Solidarios e Nosotros, Joaquim Ascaso, Garcia Oliver, Ricardo Sanz, etc., opuseram-se, em Maio de 37, aos Amigos de Durruti". (César Lorenzo).

8.Houve libertários que consideraram a crítica aos métodos ditatoriais castristas, uma defesa do imperialismo americano

Bibliografia

Aquino, Acácio Tomás de, O Segredo das Prisões Atlânticas, Regra do Jogo, 1978

Alaiz, Felipe e Victor García, La F.I.J.L. en la lucha por la libertad. Raúl Carballeira y Amador Franco, Ediciones F.L. de la C.N.T. de Barcelona, 1979

Brenan, Gerald, El labirinto español, Ruedo Ibérico, 1977

Calvo, Agustin García, Contra La Paz, Madrid, 1991

Casas, Juan Gómez, História de la F.A.I., Zero, Madrid, 1977

Costa, Emílio, Emílio Costa e o Sindicalismo (colectânea de artigos de Emílio Costa, seleccionados e anotados por A.Ventura e Alberto Pedrosa), Seara Nova, 1978

Fabbri, Luigi, La contra-rivoluzione preventiva, Pistoia, 1975

Freire, João, Anarquistas e Operários, Afrontamento, 1992

Griffuelhes, V. e Mercier Vega, Anarcho-syndicalisme et syndicalisme révolutionnaire, Spartacus, Paris, 1978

Hamon, Agustin, As Lições da Guerra Mundial, Guimarães Editores, 1925

Joll, James, Anarquistas e Anarquismo, Dom Quixote, 1970

Julliard, Jacques, F.Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe, Éditions du Seuil, 1971

Kropotkine, A Ética (tradução inédita de Emídio Santana), colecção particular

Lorenzo, César, Los anarquistas españoles y el poder, Ruedo Ibérico, 1972

Molina, J. M., El Movimento clandestino en España, 1939-1949, Mexicanos Unidos, 1976

Oliveira, César, O Congresso Sindicalista de 1911, Afrontamento, 1971

Oliveira, César, A Criação da União Operária Sindical, Afrontamento, 1973

Paz, Abel, Durruti en la Revolucion Española, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1996

Paz, Abel, CNT 1939-1951, Editorial Hacer, Barcelona, 1982

Peirats, José, La CNT en la Revolución Espanola (3 volumes), Ruedo Ibérico, 1971

Pelloutier, Fernand, Historia de las Bolsas del Trabajo, Zero, Madrid, 1978

Prieto, Horacio, El movimento libertário español y sus necessidades urgentes, Ediciones Galeria, Paris, 1947

Richards, Vernon, Enseignemente de la Révolution Espagnole, Union Générale d'Editions, 1975

Rocker, Rudolf, La responsabilidade del proletariado ante la guerra, Ediciones Madre Tierra, 1991

Rodrigues, Edgar, O Despertar Operário em Portugal (1834-1911), Sementeira, 1980

Rodrigues, Edgar, Os Anarquistas e os Sindicatos (Portugal 1911-1922), Sementeira, 1981

Rodrigues, Edgar, A Resistência Anarco-Sindicalista à Ditadura (Portugal, 1922-1939), Sementeira, 1981 Rodrigues, Edgar, A Oposição Libertária em Portugal (1939-1974), Sementeira, 1982

Santillan, Diego Abad de, La F.O.R.A. (Federación Obrera Regional Argentina). Ideologia y Trayectoria, Editorial Proyección, Buenos Aires, 1971

Sousa, Manuel Joaquim de, O Sindicalismo em Portugal. Edição da Comissão Escolar e Propaganda do Sindicato do Pessoal de Câmaras da Marinha Mercante Portuguesa, Lisboa, 1931

Tarizzo, Domenico, L'Anarchie. Histoire des mouvements libertaires dans le monde, Seghers, 1978

Thoreau, Henry David, A Desobediência Civil, Estúdios Cor, Lisboa, 1972

Tolstoi, Amor e Liberdade, Santos & Vieira, Lisboa, 1907

Tolstoi, Tu ne tueras point, Groupe de Propagande par a Brochure, Paris, 1927

Woodcock, George, O Anarquismo, Meridiano, 1971

Vários, Enciclopedia Anarquista, publicada originalmente em francês sob a direcção de Sébastien Faure, actualizada na versão castelhana, editada no México por Tierra y Libertad, 1972 e 1984

Vários, El anarco-sindicalismo, sus origenes, su estrategia, revista libertária da Venezuela, Ruta, nº 37, Fev. de 1979

Vasco, Neno, Concepção Anarquista do Sindicalismo, Afrontamento, 1984

Vieira, Alexandre, Para a História do Sindicalismo em Portugal, Seara Nova, 1974

ASSINATURAS

Necessitamos de aumentar o número de assinantes. Com um número significativo de assinaturas é possível manter uma actividade editorial regular e simultaneamente encurtar o horizonte temporal da sua periodicidade. Assim sendo, todo o leitor que se queira tornar cúmplice deste projecto, como assinante da revista Utopia, deve preencher o cupão abaixo (ou escrever uma carta com os dados mencionados) e enviá-lo para a nossa morada.

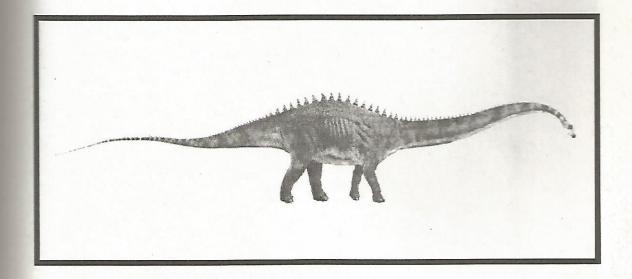
Nome ______________________________

Morada ______________________________

____

Assinatura anual (2 números) Portugal 1800$ ☐

Estrangeiro 2500$ ☐

Pagamentos através de dinheiro, cheque ou vale postal à ordem de **Associação Cultural a Vida**
Apartado 2537 - 1113 Lisboa codex - Portugal

José Tavares

Encíclica ao Papa sobre a Carta aos Artistas

[versão integral]

JUBILEU 2000
A NOVA CRUZADA CRISTÃ

*Régis Boussières**

Para os católicos, com o Papa à frente, trata-se de festejar o nascimento há 2000 anos de um certo Jesus que teria sido, segundo as suas crenças, o filho de um Deus; eis aqui a versão oficial. Mas o real objectivo do Jubileu é o de afirmar, alto e bom som, que toda a humanidade deve muito aos cristãos que obraram pela paz, pela justiça e pelos direitos do homem. Ou seja, «fora do Deus deles e da Igreja deles, não há salvação».

Este Jubileu, querem-no também «contestatário» e a Igreja reclama, por exemplo, a anulação da dívida financeira dos países do terceiro mundo. É necessário acompanhar os tempos e os *media* também se metem no assunto. Desde o Verão que o *Le Monde* tem vindo a publicar uma série de artigos intitulados: «os génios do cristianismo».

É claro que existem, apesar de todos os seus esforços, espíritos malévolos para denunciar esta propaganda e relembrar os diversos crimes que a Igreja perpetrou (cruzadas, inquisição, colonização...). Para fazer frente a isto, a Igreja vai de desculpas em desculpas, de modo que podemos interrogar-nos se, perante tanto «arrependimento», é ainda possível criticar os cristãos.

Somos ateus e não condescendemos, pois sabemos que, no fundo, nada mudou. A Igreja não faz mais que adaptar-se, constrangida e forçada pelo curso dos acontecimentos, à sociedade e à evolução das relações sociais, mas isto não quer dizer que admita estas mudanças.

Além disso, o Jubileu é a ocasião de relançar a luta anticlerical numa altura em que muitos partidos políticos, sobretudo à esquerda, são sensíveis aos discursos religiosos. Guterres, por exemplo, eleito presidente da Internacional Socialista, que agrupa todos os partidos socialistas da Europa, é um «católico praticante, contrário ao aborto» segundo o jornal *La Croix*. Aparentemente isso não chocou ninguém...

Para a Igreja, o Jubileu é a ocasião de juntar as suas forças, a fim de se lançar numa nova ofensiva evangélica que atacará os direitos dos indivíduos (escolha de vida, sexualidade), o laicismo dos Estados e das sociedades. Já em 1997, durante as Jornadas Mundiais da Juventude (JMJ), Monsenhor Dubost, organizador do acontecimento, dava o mote: «Espero das JMJ novidades no domínio do laicismo, desejo que se caminhe para um laicismo mais aberto (e que) a sociedade renuncie a privatizar o religioso.»

João Paulo II superava: «As JMJ inserem-se na preparação directa do Grande Jubileu do ano 2000 começada por uma reflexão sobre Jesus Cristo, único salvador do mundo, ontem, hoje e para sempre.» É preciso, concluiu, «fazer penetrar o espírito evangélico na ordem temporal». Iniciou-se o contra-ataque, numa altura em que os Estados estabelecem cada vez mais o diálogo com a Igreja.

Depois do Partido Comunista Francês, que festejou, em 1999, Jesus Cristo na festa do *L'Humanité* (1), a revista *Témoins*, que agrupa os partidários de Delors, publicou um dossier «Religião e República, vínculos comunitários e vínculo social». Monsenhor Dubost e o senhor Janneney (historiador e antigo presidente da missão de preparação do bicentenário da Revolução francesa) afirmam, nessa revista, que o laicismo do Estado já não é uma questão actual. Para eles, estariam a ser censurados, vigiados nos seus jornais ou nas suas emissões de televisão.

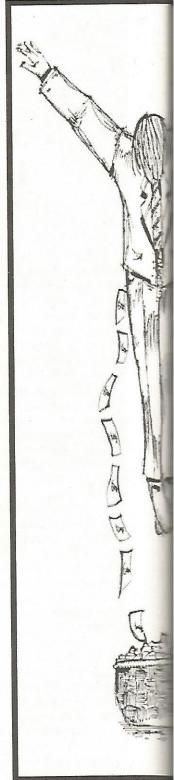
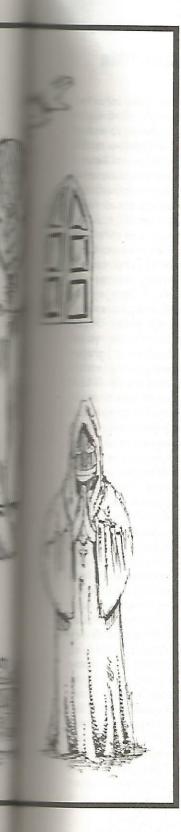
Denunciam por fim «a sociedade que nos permite existir sob condição de não nos pronunciarmos sobre aquilo que, a nosso ver, é importante». Os católicos estarão ameaçados verbalmente ou fisicamente pelos agentes do Estado?

Certamente que não, e não têm problemas em apelar ao assassínio aquando das manifestações anti-PACS (2) com slogans como «paneleiros para a fogueira» escritos nos cartazes. Enviaram também cartas anónimas com ameaças racistas e anti-semitas ao professor Nisand, porque este fez um relatório para o governo sobre a interrupção voluntária da gravidez (*Le Monde Libertaire*, 1171 pág. 5). Numa altura em que os cristãos são cada vez mais subvencionados pelo Estado, perguntamo-nos se não nos tomam por imbecis...

Para concluir, registamos o que Monsenhor Defois, arcebispo de Reims, declarou: «A sociedade secularizada quer-se pluralista, daí resulta, por vezes, uma vontade de marginalizar a fé cristã no espaço privado, quer dizer reduzir o espiritual, o moral, a um particularismo confessional. O mesmo que fazia o comunismo na constituição dos países de Leste ou da URSS de antigamente (...) A sociedade laica e secularizada que conhecemos gera outros materialismos e novos constrangimentos para as nossas liberdades espirituais... Não haverá risco de se verem multiplicar as crenças irracionais, as credulidades religiosas ou mesmo as guerras de religiões?» Concluindo, face às credulidades religiosas (as seitas!), o poder deveria instituir uma religião de Estado, a Igreja católica, claro, afim de lutar contra os hereges... Numa palavra: Quando é que pedirão os tribunais da inquisição?

O papel do arrependimento

Desde alguns anos, a Igreja habitua-nos aos arrependimentos mediáticos, antes e durante o Jubileu, as «desculpas» para com os protestantes, os judeus,... e mesmo para com as mulheres vão chover. Trata-se de não deixar uma única injustiça atribuída à Igreja utilizada pelos seus detractores. Façamos tábua rasa do passado, parece clamar a Igreja enquanto, ao mesmo tempo, gaba o seu passado. Estes arrependimentos são de facto uma negaça. O objectivo é esconder e negar as causas profundas de todos esses crimes, que a Igreja queria ver reduzidos a simples desvios infelizes. A verdade é que sempre houve uma vontade política calculada da Igreja de reinar sózinha, a todo o custo, sobre a Terra inteira. Ora esta vontade, vimo-lo, está sempre presente. Trata-se para eles de saldar os aspectos negativos da Igreja por meio de «desculpas», a fim de melhor partir para novas cruzadas.

Assim, em 1998, a Igreja debruçou-se sobre os crimes cometidos pela inquisição. O bispo do Vaticano, Monsenhor Fisichella, encarregado do dossier, afirma num documento que: «Os instrumentos da inquisição eram aqueles que a sociedade utilizava. (...) A Igreja vive na história e é composta por homens do seu tempo (o que é falso: muitas mulheres tomam a pílula hoje em dia e será por isso que a Igreja acompanha esta evolução? Não!). Ninguém pensa que a defesa da Verdade (*sic*) possa basear-se em métodos violentos. Mas isso, podemos dizê-lo hoje em dia, pois a consciência mudou». Que confissão! A religião sempre pretendeu tornar o homem melhor através dos seus ensinamentos, ora Monsenhor Fisichella afirma que os crentes, mas também os bispos ou os Papas, não são melhores que os outros. Então para que é que serve a religião, se o Papa não é melhor que qualquer homem? Porquê e como é que o Papa ousa

ainda dar-nos ordens? Pois que se cale!

Face a cada período de repressão, houve sempre indivíduos e grupos para denunciar a tortura. Por que é que os homens da Igreja só raramente faziam parte deles? A conclusão de Monsenhor Fisichella dá-nos a explicação. «Se podemos discutir (apreciem o «se podemos»...), os objectivos - defender a verdade que Jesus Cristo nos ensina - permanecem válidos».

João Paulo II também se distingue neste assunto a três níveis: a constatação dos crimes e as desculpas, depois a explicação do desvio e, finalmente, a ofensiva: «A inquisição pertence a um período muito conturbado da história da Igreja. Um capítulo doloroso, sobre o qual os cristãos devem debruçar-se com um espírito aberto ou arrependido, a inquisição foi constituída pelo consentimento, durante vários séculos, de métodos de intolerância e mesmo de violência ao serviço da Verdade». Ou seja, a inquisição em si era louvável, porque estava ao serviço da Verdade. Não de uma verdade, mas da Verdade, que só a Igreja católica possui.

Ora é muitas vezes em nome de uma verdade, que se pretende deter, que se procedem a massacres sobre aqueles e aquelas que estão em falta e que é pois necessário punir e exterminar. É pela afirmação de tais dogmas que João Paulo II e a sua Igreja e outros preparam os futuros erros e crimes para com as outras religiões, os ateus, os homossexuais, os anarquistas... João Paulo II remata decidindo que «a Igreja não se pode apoiar sobre as imagens do passado transmitidas pela opinião, muitas vezes sobrecarregadas por uma emotividade passional que impede um diagnóstico sereno e objectivo». Dito de outra forma, os pobres imbecis que somos, somos demasiado estúpidos para compreender as vozes de Deus que são, é sabido, impenetráveis.

É, contudo, a sua Igreja que se bate sobre «a imagem do passado (...) sobrecarregada por uma emotividade passional» com toda a martirologia que fabricaram em torno do seu Jesus Cristo.

No que concerne à Shoah, as «desculpas» tiveram por objectivo atacar os inimigos de Deus, diferenciando ao máximo o antijudaísmo do anti-semitismo e sobretudo afirmar que entre os dois não houve continuidade. «Seria historicamente injusto explicar o anti-semitismo pela persistência, inegável, do antijudaísmo cristão, como se a cultura europeia no seu conjunto não tivesse de se interrogar sobre as suas próprias responsabilidades», escreve o padre Dujardin no seu prefácio de *Nós lembramo-nos. Uma reflexão sobre a Shoah*, escrito por João Paulo II.

É espantoso ler isso por parte daqueles que, sem cessar, clamam alto e bom som que a Europa define-se histórica e culturalmente pela contribuição bi-milenar do cristianismo. É o Papa que declara a 2 de Novembro de 1999 que a França deveria suprimir as leis laicas: «É preciso superar as velhas resistências (...) estranhas aos valores fundamentais e à tradição cristã da Europa». A Europa tem uma essência cristã quando lhes convém.

No início de *Nós lembramo-nos*, o Papa convida os seus leitores ao dever da memória, mas sob a forma do arrependimento escondem-se ataques. Falando da Shoah, declara: «Convidamos os nossos amigos judeus cujo destino terrível se tornou num símbolo das aberrações de que o homem é capaz quando se volta contra Deus». A causa do genocídio não viria então de uma ideologia racista partilhada por crentes e ateus; mas do facto de os homens (os nazis) se desviaram de Deus, o que leva a afirmar que o ateísmo conduz ao assassínio. Claro está, o texto reconhece, minimizando, a existência do antijudaísmo cristão. Mas poderia o Papa fazer de outra maneira? Assim, lemos frases tais como «os sentimentos tradicionais de desconfiança e de hostilidade que chamamos antijudaísmo, cujos cristãos foram culpáveis, infelizmente». A instituição, quer dizer a Igreja nunca é posta em causa no fenómeno do antijudaísmo: há tão somente

cristãos que foram «culpáveis de antijudaísmo». «A Shoah foi fruto de um regime moderno completamente neo-pagão. O seu anti-semitismo tinha as suas raízes fora do cristianismo e, perseguindo os seus objectivos, o nazismo não hesitou a opor-se e a perseguir os seus membros», clama João Paulo II. Quanto a Pio XII, resistiu como pôde... já Santo Augustinho dizia: «Enquanto um homem não conhece o Deus único, não pode fazer o bem». A Igreja continua de acordo com isso.

Em 1986, por exemplo, a Congregação para a doutrina da fé torna público um documento apresentado como «uma verdadeira encíclica dirigida à Igreja universal». O artigo 37 estipula: «O pecado do homem, isto é a sua ruptura com Deus, é a razão principal das tragédias que marcam a história da liberdade». João Paulo II oficializa esta maneira de ver: aquando de uma viagem a Munique em 1987 declara: «direitos do homem e direitos de Deus estão estreitamente ligados. Onde Deus e a sua lei não são respeitados, o homem também não pode fazer prevalecer os seus direitos. Constatámo-lo com toda a clareza à luz do comportamento dos dirigentes nazis. Eles não se preocupavam com Deus e perseguiam os seus servos e é assim que trataram desumanamente os homens em Dachau, bem como em Auschwitz (...). Hoje em dia ainda, este princípio é válido, ou os direitos de Deus e os direitos do homem são respeitados em conjunto ou são violados em conjunto». Uma vez mais, o criminal é o ateu, não o nazi.

Vemos bem que essas pseudodesculpas servem apenas para preparar o terreno à reconquista religiosa, prevista para durante e após o Jubileu. Se a Igreja católica se debruça sobre os crimes do passado, ela quer também, durante o Jubileu, apresentar-se como uma vítima. É assim que no dia 7 de Maio de 2000 em Roma, no Coliseu, onde foi vertido o sangue dos mártires da Igreja primitiva, honrar-se-há a memória dos «novos mártires» cristãos vítimas nomeadamente das perseguições do nazismo e do comunismo. «Esses mártires pagaram com a vida a sua adesão ao Cristo», segundo *La Croix*. O que é falso: eles pagaram a sua oposição, a título pessoal, a regimes autoritários como muitas outras pessoas que não eram necessariamente cristãs. Há que ter em conta que muitos outros «servos de Cristo» eram recebidos com grande pompa por Franco, Mussolini, Pétain, Hitler, Pavelic... A Igreja reescreve a história de uma maneira perigosa.

O ecumenismo: a paz armada

Claro está, no Jubileu, o ecumenismo vai estar no auge. Dia 11 de Junho por exemplo, terá lugar uma «jornada de oração para a colaboração entre as religiões», depois, de 24 a 28 de Outubro terão lugar as «assembleias inter-religiosas» em Roma, onde se falará de «promoção da paz», mas sem dúvida também de planeamento familiar, de homossexualidade... Tantos temas em que as três principais religiões (judaísmo, cristianismo, islamismo) convergem para se opor aos direitos das mulheres e ao direito de viver livremente a sua sexualidade. Quanto à promoção da paz podemos lembrar que numerosos conflitos têm por origem a questão religiosa e que, até agora, a Igreja fez sobretudo a promoção da guerra. É ainda o caso em Timor, no Sudão, na Índia onde as tensões entre cristãos, muçulmanos e hindus arriscam-se a terminar em guerra civil. Por outro lado, a Igreja nunca condenou formalmente o princípio da guerra. O papa Bento XV declarava em Janeiro de 1915: «não cremos que a paz deixe o mundo sem o consentimento divino. Deus permite que as nações que tinham posto todos os seus pensamentos em coisas da Terra se castiguem umas às outras, com carnificinas mútuas, pelo desprezo e pela negligência com que elas o trataram. Outros acontecimentos vêm ainda somar-se para constranger os homens a humilharem-se sob a poderosa mão de Deus». Não há acaso, toda a guerra é querida por Deus, pois ele vinga-se dos homens que ousam esquecê-lo. A guerra tem pois um inegável carácter sagrado. Em 1992, o livro *Catecismo da Igreja católica* afirma que «em certas condições pode falar-se de guerra justa, ou de legítima defesa pela força militar. Claro que, os critérios que permitem dizer se uma guerra é justa não são especificados. Cada bispo terá então o direito de interpretar, segundo suas cumplicidades e afinidades, se tal ou tal guerra é justa. Foi o caso em Espanha, no Chile, na Argentina, etc.

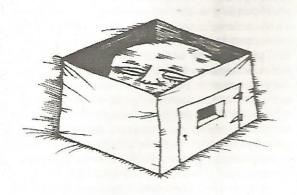
Existe uma única condenação clara e sem recurso. Diz respeito às mulheres que são violadas em tempo de guerra por tropas inimigas: devem guardar a sua criança em nome de Deus e em nome da vida. Os bravos militares, quanto a eles, não são esquecidos. Têm direito a uma jornada no Jubileu: dia 19 de Novembro.

A Igreja: a ordem moral

A Igreja organiza dia 25 de Março «uma celebração no mundo inteiro para realçar a dignidade das mulheres». Quer dizer aquelas que, são casadas, têm muitos filhos e se ocupam do lar, ou aquelas que se «casam com Deus»... Resumindo são aquelas que se confinam ao papel que as religiões lhes deixam. A mulher não tem direitos, nem desejos, nem necessidades. Como declarava o papa Leão XIII, a 15 de Maio de 1891: «A Igreja não se contenta em esclarecer o espírito dos seus ensinamentos, mas esforça-se por regular por consequência a vida e os costumes de cada um». Pelo menos é claro. *La Croix* confirma-o de outra maneira em 1971: «Uma vida humana não pertence aos outros, nem mesmo aos pais que a conceberam, nem tão-pouco ao Estado. Ela não se pertence a si mesmo absolutamente, ela pertence a Deus». É por isso, entre outras coisas, que a Igreja luta contra o direito à eutanásia, pois «não se tem o direito de decidir a hora da sua morte, é Deus quem decide!» Pouco importa então se o moribundo não acredita em Deus e quer antecipar a hora da sua morte, isso é proibido pela Igreja. É isso a ordem moral. É também uma Igreja que ousa declarar em *Compreender e viver o Jubileu* (1999), isto: «Estima-se que daqui a 2050 a população mundial atingirá os dez mil milhões. Em que ambiente viverá?» Questão pertinente para uma Igreja firmemente opositora a todas as formas de controle dos nascimentos e que condena a contracepção e o aborto. Em 1968, o papa Paulo VI escreve em *Humanae Vitae*: «Todo o acto matrimonial deve ficar aberto à transmissão da vida» ou «existe um laço indissolúvel entre as duas significações do acto conjugal: união e procriação». O papa João Paulo II irá ainda mais longe declarando (*Le Monde*, 20 de Setembro de 1983): «A contracepção é, julgando objectivamente, tão ilícita, que não se pode e por nenhum motivo justificá-la». Uma pequena anedota: existem três encíclicas condenando o uso do preservativo (1930, 1956 e 1993) pois impede a reprodução, enquanto a violação nunca é mencionada.

Para os homossexuais, a luta está longe de terminar, vimo-lo aquando do PACS em França. O *Catecismo da Igreja católica* é bem claro: «apoiando-se na Santa Escritura, que os apresenta como graves depravações, a «tradição» sempre declarou que «os actos homossexuais são intrinsecamente desordenados. São contrários à lei natural. Fecham o acto sexual ao dom da vida. Não provêm de uma verdadeira complementaridade afectiva e sexual. Não terão aprovação em nenhum caso». O catecismo prossegue apelando «as pessoas homossexuais à castidade». Será muito realista? Mas a Igreja denuncia também o amor livre, o PACS, a concubinagem, as relações sexuais antes do casamento, o divórcio, o aborto, a inseminação artificial, a sodomia, a masturbação, e todas as formas de prazeres sexuais que não permitam a reprodução.

Quando a Igreja denuncia o individualismo, é sobretudo para condenar o facto que já ninguém, incluindo os seus fiéis, obedece às suas proibições e às suas obrigações (casamento, procriação, missa, confissão, quaresma). É o sentido da declaração dos bispos de França de 23 de Março de 1999 no *La Croix*, intitulada «Reabilitação da política». Aí fustigam «os cidadãos que reclamam sempre mais direitos e garantias, aceitando cada vez menos deveres partilhados» ou a invasão do «cada um por si», fruto do liberalismo que rejeita qualquer constrangimento e a «permissividade generalizada que deixa cada um fazer o que gosta». Os casais divorciam-se, os homossexuais ousam viver à luz do dia, as mulheres tomam a pílula... Mas para onde é que vamos?

A Igreja, uma instituição totalitária

Como declarou o cardeal Ratzinger, que se exprimia em nome do Papa: «Não se podem aplicar à Igreja, pura e simplesmente, os critérios de

conduta que têm a sua razão de ser na sociedade civil ou nas regras de funcionamento de uma democracia». É de facto a realidade. Isso reforçou-se, em 1870, com o dogma da infalibilidade papal. Desde essa data, já não se engana. Logo não se pode pôr em causa a sua palavra. Mas isso não chegava pois, no seio da Igreja, os «progressistas» discutiam a validade dos dogmas, como se se pudesse... Assim as questões, como a da ordenação das mulheres, estavam sempre em discussão. Isso não agradava nem aos conservadores nem ao Papa, por isso o contra-ataque não tardou. No dia 30 de Junho de 1998, é acrescentado um novo parágrafo ao artigo 750 do código de direito canónico: «Deve aceitar-se firmemente e reter todos os elementos que são propostos definitivamente pelo magistério da Igreja no que toca à fé e aos costumes, esses que são requeridos para guardar santamente e expor fielmente o depósito da própria fé, aquele que recusa como definitivas as proposições concernentes opõe-se portanto à doutrina da Igreja católica». É esta a ideia de democracia da Igreja: quem não está comigo está contra mim. Há pois verdades definitivas. Estão também previstas punições «com pena justa» para qualquer pessoa que ensine uma doutrina condenada pela «autoridade suprema da Igreja romana» ou que «persiste na desobediência». João Paulo II estipulou que era «absolutamente necessário acrescentar normas ao código para defender a fé da Igreja católica contra os erros que vêm por parte de certos fiéis, mas sobretudo de aqueles que se dedicam às disciplinas de teologia sagrada». Essas verdades definitivas são, por exemplo, a infalibilidade papal (protege-se o seu poder), a condenação da prostituição e do aborto, a proibição da eutanásia e a não ordenação das mulheres. Numa palavra, sobre estes assuntos, não pode mais haver debate no seio da Igreja sem se arriscar ser censurado ou até mesmo excomungado. A 23 de Julho de 1998, o Papa volta ao assunto. São as conferências dos bispos que são visadas. Doravante, terão que pedir «a aprovação da sede apostólica para tomar uma iniciativa» pois, como assenta João Paulo II «só pontífice romano, chefe do colégio, pode exercer pessoalmente o poder supremo sobre a Igreja». A Igreja não é «uma federação de Igrejas particulares», portanto «nenhum órgão da conferência episcopal, fora da assembleia plenária, tem o direito de aplicar actos de magistério autêntico». Ou seja, acabou o tempo em que, por exemplo, os bispos alemães não queriam condenar a título pessoal os divorciados que voltaram a casar. Pode sorrir-se, mas já vimos esta política em acção na Alemanha em 1999. Os bispos alemães foram obrigados pelo Papa a deixar os centros de pré-aborto pois, para o papa João Paulo II, isso caucionava o «assassínio» que representa a interrupção voluntária da gravidez. Para os bispos, trata-se de convencer as mulheres a não abortarem culpabilizando-as.

O cardeal Ratzinger, para apoiar o Papa, irá ao ponto de dizer que «o princípio da maioria termina, quando se trata da busca da verdade».

Aqui está o que deveria fazer reflectir aqueles que pensam que a Igreja defende a democracia. Assim, o episcopado de França ataca regularmente a imprensa cristã, a qual ousa criticar as posições da Igreja. Monsenhor Lustiger, em particular, criticou vivamente as revistas «demasiado independentes para com a hierarquia católica». Estas são vigiadas de perto pelo Vaticano. Acontece com *Golias*, *Actualité des religions* e *La Vie*; esta última está longe de se assemelhar a um semanário revolucionário... A liberdade de imprensa incomoda a hierarquia católica. Felizmente para o género humano, não dirige ainda os Estados, se bem que...

Se tudo isto o repugna, no mínimo, é altura de se fazer desbaptizar. É altura de se juntar aos anarquistas, que serão com certeza os únicos a manifestarem-se contra a vigarice religiosa por altura do Jubileu, a fim de reafirmar que os nossos corpos, as nossas vidas só a nós pertencem. Que todas as religiões trazem em si as futuras inquisições e as futuras guerras em nome de «Deus» e do que é «justo». É por estes motivos que tomaremos iniciativas anticlericais ao longo do ano, para lembrar que bem podemos viver e desenvolver relações sociais igualitárias e libertárias sem deus nem mestre.

Tradução de José Janela

*grupo Kronstadt (Lyon) - *Le Monde Libertaire*, hors série nº 13 – Dezembro de 1999

Notas

1 – L'Humanité: orgão do Partido Comunista Francês. (Nota do T.)

2 – PACS: Pacte civil de solidarité et du concubinage (lei francesa que abrange, entre outras coisas, as uniões de facto entre duas pessoas de sexos diferentes ou do mesmo sexo). (Nota T.)

APONTAMENTOS SOBRE A (IN)DISCIPLINA NO ENSINO SECUNDÁRIO

Elsa Cerqueira

Neste início de ano escolar ouvi, nos primeiros encontros dos docentes, intensas discussões sobre a temática da indisciplina.

Todos têm uma opinião formada sobre o assunto, pois quem é capaz de assumir que nunca teve um caso de "indisciplina" na sua aula?

"O que fazer perante os casos de indisciplina?" - perguntam alguns professores.

No plano das vivências e das experiências destes comportamentos, tidos como anómalos, todos são especialistas. É o domínio do discurso meramente opinativo.

Uma intervenção eficaz e séria sobre o referido problema pressupõe, em meu entender, do ponto de vista metodológico, uma delimitação conceptual que está a escapar ao universo neuronal de muitos docentes.

Em primeiro lugar, convém esclarecer que o "problema" não é exclusivamente contemporâneo. Ao longo da história da educação e da(s) pedagogia(s), viabilizadora(s) das finalidades educativas, muitos foram os ideais que se defenderam, que se sucederam. Porém, subjacente a todos eles, encontra-se sempre uma certa concepção de disciplina e de indisciplina. É que uma análise integral do problema, se de problema se trata, deve englobar o binómio disciplina-indisciplina.

Uma perspectiva histórico-genética do tema permitiria comprovar que desde a antiguidade grega, até à hodiernidade, muitas foram as perspectivas assumidas sobre tal questão. Por exemplo, na Grécia Antiga onde se visiona como ideal antropológico-educativo a submissão do indivíduo ao ideal de cidadania, a indisciplina foi concebida como desvio à normatividade social e, como tal, severamente punida. Esta educação mimética é viabilizada por uma pedagogia normativa, pois as normas são aprioristicamente concebidas com vista à integração do homem na organização da pólis.

A concepção religiosa do acto educativo, presente na época medieval, objectiva a indisciplina enquanto desvio à ordem moral e religiosa. De facto, a relação educativa torna-se uma relação religiosa porque, como é commumente sabido, nesta época o ensino fica sob a alçada da instituição clerical. A educação tem por objectivo fazer com que o aluno deixe o estado de penumbra intelectual, isto é, de ignorância. De um lado, aquele que tudo sabe (o professor personificado pelo padre), do outro, aquele que nada sabe (o aluno). Entre os mensageiros de Deus e os alunos institui-se uma relação de servilismo e vassalagem.

A paideia grega e a cristã, ao assumirem uma função predominantemente reprodutora ao nível dos seus conteúdos, viabilizam no domínio das estratégias uma disciplina rigorosa centrada exclusivamente no pólo do aluno. Esta disciplina, assente em sanções e castigos corporais, impõe-se coercitivamente e pode ser definida como um conjunto de regras fixadas que tem como objectivo sancionar e corrigir o comportamento.

Mas cometendo um hiato temporal intencional e aludindo à educação iluminista, constata-se uma evolução significativa com o ideal de uma *ratio* emancipadora e uma outra perspectiva de encarar a questão da (in)disciplina. De facto, Rousseau , no seu *Emílio*, situa a análise do problema no terreno do educando, quer dizer a disciplina

emerge como fruto de uma necessidade endogenamente sentida. É o germinar da pedagogia pedocêntrica, ou seja, de uma educação fundada na própria acção do aluno, encarado (finalmente!) nas suas idiossincracias.

Com Durkheim a disciplina é o primeiro princípio (da moralidade) na formação de uma moral laica, implicando o respeito pela ordem, pela autoridade da "regra". Esta educação positivista assume-se como instrumento capaz de arrancar o homem da sua natureza a-social e egoísta, forjando o homem social, submetido às normas e valores da sociedade, emergindo a indisciplina como fonte de imoralidade.

Conclui-se do exposto que o ideal educativo de um projecto pedagógico é sempre denunciador dos valores societais onde emerge, isto porque evidencia ora uma oposição relativamente aos referidos valores, ora uma instrumentalização/ absorção pela sociedade que os perpetua.

Em segundo lugar, há uma associação entre as punições (a priori com intuito preventivo ou a posteriori com intuito correctivo) e o fenómeno da indisciplina. As religiões fizeram da sanção algo de expiatório, alicerçando-as nas noções de mérito, ordem e justiça distributiva (Guyau). A sanção expiatória aparece como simples sequência mecânica, uma repetição cuja falta é o modelo "eu mereci o castigo"; o segundo tipo, faz do castigo uma necessidade para que a ordem social seja restabelecida. Finalmente, o terceiro tipo de sanção faz com que esta seja uma simples proporção entre quem praticou o acto, considerado faltoso, e o mal que deve receber como castigo.

Se a tipificação dos comportamentos considerados indisciplinados continua a ser ambígua e problemática, de onde advém a legitimidade das penas a aplicar e de todo um discurso (anti)pedagógico vulgarizado sobre as sanções e as estratégias a adoptar?

A disciplina é necessária pois o viver social reclama-a. Mas se esta for arbitrariamente imposta aos alunos a sua eficácia é nula. Num sistema de emancipação e autonomia crescente, o aluno deve ter consciência das faltas cometidas e deve poder sugerir o tipo de sanção que quer cumprir, o que poderá conduzir ao reforço do seu sentido de responsabilidade. É a apologia da teoria rousseauniana das "reacções naturais" em matéria de castigo disciplinar.

Não esqueçamos os preciosos contributos, quer do Movimento da Escola Nova, por exemplo com Maria Montessori, ao nível da implementação da prática (pedagógica) da auto-disciplina, quer do exemplo paradigmático, inscrito no ideário de uma Educação Anarquista ou libertária, de "A Solidária", associação de estudantes, pertencente à Escola Oficina nº 1, fundada em 1910, que intervinha, não só mas também, em matéria disciplinar.

Hoje, parece-me haver

no ensino secundário um retrocesso no modo como se analisa o tema. Por um lado, reaparece com contornos unilaterais e redutores, já que a indisciplina é concebida como o pólo negativo do binómio disciplina-indisciplina e, por outro, faz do professor o principal detentor do seu controlo. Urge implicar os educandos nesta matéria por forma a atingirmos a sua auto-responsabilização.

Se a história da teoria e da práxis educativo-pedagógica é fértil pela heterogeneidade de modelos que apresenta, convém não esquecer que, fruto das mutações sócio-político-económico-culturais, todos eles servem de ensinamentos e não como dogmas a aplicar.

Curioso, irritante e desprezível é constatar que o ensino contemporâneo, não obstante tais legados, não deixou de ser "clássico", no mau sentido, porquanto teima em assumir que disciplinar é fazer cumprir preceitos e formalidades sem nunca atender às necessidades e sensibilidades do aluno, fomentando o silêncio, a quietude e o psitacismo. Todo o processo educativo que fizer do aluno um ser apático, heterónomo é deseducativo.

Outra "evidência", que é preciso superar, é aquela segundo a qual só o aluno desmotivado e desinteressado pela (sua) educação e pelo (seu) ensino evidencia um comportamento desviante relativamente aos preceitos, legitimados pelo regulamento interno da escola. Existirá um limite objectivamente definido quanto ao grau de adaptação às referidas normas? Não poderá a sua rejeição efectivar-se por todos aqueles que, conscientes dos seus direitos, clamam por uma evolução real na instituição escolar? Perante uma escola reprodutora e caduca, não poderá a indisciplina ser um meio reivindicador de uma outra educação e de um outro ensino?

Apesar de não ser apologista de uma educação e pedagogia não-directivas, reconheço que um dos seus méritos residiu no facto de emancipar o aluno do seu papel passivo e primário no processo de ensino-aprendizagem.

Enquanto não implicarem os alunos, bem como os demais elementos da comunidade educativa, nesta problemática tão complexa que engloba uma multiplicidade de variáveis (sociológicas, patológicas, organizacionais, psicológicas, educativas, antropológicas) e não se formarem equipas transdisciplinares de investigadores com filósofos, sociólogos, psicólogos, pedagogos, historiadores, o tema continuará a ser um problema sem nenhuma evolução ao nível de propostas que conduzam a uma actuação eficaz.

Enquanto isso espero que os alunos sejam mais críticos que os seus mestres e possam praticar alguns actos de "indisciplina", aqui entendida como resistência à normatividade escolar, sobretudo quando esta se torna desajustada e obsoleta face ao contexto macro-escolar onde se insere. Não sou (só) eu quem o exige, é o progresso e a marcha para a maioridade mental, pedagógica e educativa.

Por fim, uma última questão: como designar o professor que nunca protagoniza actos de irreverência, de "indisciplina" quer dizer, que nunca questiona a normatividade administrativa, pedagógica e científica; da gestão escolar, dos métodos aplicados e dos conteúdos programáticos a ensinar?

JACINTO CIMAZO E O ANARQUISMO NA ARGENTINA

Esta entrevista foi realizada na sede da FLA (Federação Libertária Argentina), Rua Brasil, Buenos Aires, no dia 19 de Junho de 1997. Dois meses depois, Jacinto Cimazo deixou o nosso mundo biológico. Por tudo aquilo que tive oportunidade de ler e falar com Jacinto Cimazo (conhecido também como Jacobo Maguid) foi possível aperceber-me que estava em presença de uma grande personalidade, que tinha dedicado toda a sua vida a uma intervenção social em prol da anarquia.

Em síntese, podemos observar o que acabo de referir a partir de três dimensões básicas.

Em primeiro lugar, a sua militância no seio das organizações libertárias argentinas, como foram os casos da FACA (Federação Anarco-Comunista Argentina), da FLA, do jornal La Protesta e da revista Reconstruir. Toda a história do século XX do anarquismo na Argentina, não poderá ser feita sem ter em conta a influência dessas realidades. Em segundo lugar, a sua intervenção no contexto da revolução espanhola de 1936-39 e, particularmente, as suas posições e funções no órgão da FAI (Federação Anarquista Ibérica), Tierra y Libertad, durante esse período histórico. Em terceiro lugar, o seu papel, como intelectual, na reconstituição da memória histórica do anarquismo, nomeadamente na Argentina e em Espanha.

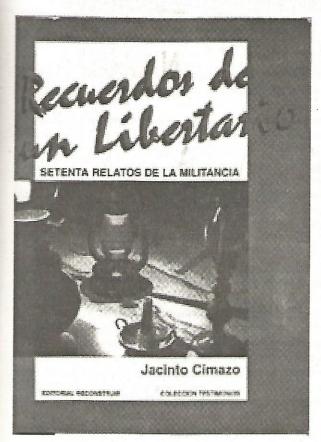
J. M. Carvalho Ferreira

JMCF: - *Desculpa, mas não consigo dizer bem o teu nome. Chamam-te Jacobo Maguid ou Jacinto Cimazo? Segundo me disseram, Jacobo Maguid é um pseudónimo pelo qual és conhecido pelos companheiros? Sendo assim, embora sabendo que o teu nome verdadeiro é Jacinto Cimazo, vou tratar-te sempre por Jacobo ao longo desta entrevista.*

Em primeiro lugar gostaria de perguntar-te o seguinte. Quais foram as razões que te levaram a abraçar as ideias e as práticas anarquistas?

JACOBO: - Bom, para responder a essa questão gostaria de remontar a 70 anos atrás, no preciso momento em que iniciei a carreira universitária na Universidade de La Plata. Na época de 1926-1927 havia uma campanha de luta contra a situação política, e aí como eu tinha actividade no campo estudantil, integrei-me no movimento estudantil que se opunha ao regime vigente. Foi assim que tudo começou.

Por outro lado, nessa mesma altura, entrei em contacto com um companheiro muito activo na divulgação das ideias anarquistas, o José Maria Lunazzi, e uma série de intelectuais, como Rafael Grinfeld, Carlos Bianchi, Abel Contreras e, ainda, um grande militante das ideias anarquistas, Jacobo Prince. Todos estes factos contribuíram para que eu conhecesse e me identificasse definitivamente com o movimento libertário na Argentina.

JMCF: - *A propósito do que acabas de referir, sabes que eu conheci o José Maria Lunazzi em São Paulo, num evento libertário internacional que se realizou em 1992? Tornei-me num grande amigo dele. Desgraçadamente, passado pouco tempo, morreu e não tive mais oportunidade*

de conviver com ele.

JACOBO: - Continuando... Foi então que entrei mais em contacto com gente que estava ligada à divulgação das ideias anarquistas. O debate e as divergências eram, por vezes, muito intensos, o que me levou a estudar e a comparar os seus conteúdos e as suas formas. Nessa época, o grupo liberal e socialista tinha muita influência no meio estudantil. Comecei a entusiasmar-me com os anarquistas, que depois se dispersaram, mas levaram-me a ler e a comparar as ideias dos grandes pensadores. Foi assim que começou a minha militância.

Porque estava num grupo estudantil que era de esquerda, entrar nos esquemas de luta que envolviam a campanha de então deu-me oportunidade de destrinçar a anarquia das outras correntes políticas, de começar a ir a reuniões e, assim, estruturar as minhas opções teóricas e práticas.

Estamos em 1930. Neste ano, a 6 de Setembro, implantou-se a ditadura militar do general Uriburu, dando azo a que se fechasse o periódico Palabras Rebeldes, que tinha um papel importante na defesa e difusão das ideias anarquistas, envolvendo mais de 100 companheiros por todo o país. Neste periódico, para além de mim, faziam parte da redacção Aquiles Martinez Civelli, Guillermo Wilke e Marcos Kivilevich.

JMCF: - *Na altura não integravas o jornal La Protesta, órgão da FORA (Federação Regional Operária Argentina)?*

JACOBO: - Como já disse, em 1930 foi implantada a ditadura de Uriburu. No final de 1931 estive em casa do nosso companheiro Diego Abad de Santillán, e aí assisti a reuniões para um pequeno congresso anarquista. Ia haver eleições para a renovação do director da La Protesta. O congresso também se destinava a reviver toda a história desgraçada da anarquia na Argentina, que tinha separado companheiros anarquistas que estavam fora do país e fora da La Protesta.

Então fizemos reuniões para concertar acções junto dos outros companheiros que estavam em conflito, afim de superar as contradições existentes.

Esse congresso teve muita importância porque começou depois de ser adquirida a liberdade de expressão na Argentina.

Em finais de 1931 tomou o poder um presidente que se identificava com a liberdade de expressão: o general Agustín Justo. Entretanto, mais tarde, em Fevereiro de 1932, foi decretado o fim do estado de sítio, permitindo-se, assim, que se reabrissem as actividades do periódico La Protesta. O então director da La Protesta, Diego Abad Santillán, comprometeu-me a colaborar com ele.

Desde então, interrompi os estudos e fui trabalhar, como redactor, para o periódico La Protesta, com outros companheiros, entre os quais importa referir Manuel Villar e Diego Abad Santillán.

JMCF: - *Até à Revolução Espanhola de 1936-39 continuaste a seguir o mesmo tipo de militância? Partiste da Argentina antes ou depois dessa revolução se ter iniciado?*

JACOBO: - Depois. Na altura eu estava a participar numa grande campanha popular por todo o país para libertar antigos companheiros presos. Formaram-se no país mais de 80 comités para libertar os presos. Eu também me dediquei muito a isso.
Vivia na província (Santa Fé) quando através de um congresso realizado em La Plata foi fundada em Outubro de 1935 uma organização anarquista: FACA (Federação Anarco-Comunista Argentina). Neste congresso estive como delegado e tive oportunidade de conhecer vários companheiros, como foi o caso de um companheiro do jornal francês Le Libertaire.
Quando cheguei a Barcelona, em 24 de Novembro de 1936, já tinham acordado, antes de eu chegar, uma proposta no sentido de eu ir trabalhar como redactor no jornal Tierra y Libertad, órgão da FAI (Federação Anarquista Ibérica). Claro que eu tinha de aceitar.

JMCF: - *Quanto tempo ficaste no jornal Tierra y Libertad?*

JACOBO: - De Dezembro de 1936 até Outubro de 1938, isto no jornal Tierra y Libertad. No semanário organizado pela FAI da Catalunha fiquei mais tempo, com a colaboração de uma companheira que era advogada e companheira de um outro militante que foi um amigo muito dedicado, tendo também contado com a colaboração de muitos outros.
O periódico semanal era editado em Barcelona. Por outro lado, a Solidaridad Obrera saía como diário. Neste jornal destaque-se a campanha do Jacobo Prince que, chegando lá apenas como terceiro delegado, foi redactor principal e elaborou vários editoriais.

JMCF: - *Durante esse período, muito agitado e em que houve muitas contradições e conflitos, mesmo entre os companheiros, qual foi a posição da Tierra y Libertad em relação à entrada de ministros no governo da Espanha revolucionária e a entrada de ministros para o governo regional da Catalunha?*

JACOBO: - A Tierra y Libertad não era um periódico independente, dependia da FAI. Como todas as coisas eram acordadas através de grandes discussões, em congressos, onde chegavam a estar grupos de toda a Catalunha, então discutiam-se vários temas quentes. O primeiro foi sobre a intervenção na Catalunha e depois o do comité antifascista, no qual actuavam companheiros que estavam no Tierra y Libertad.

Na discussão, o primeiro tema foi relacionado com a participação no governo da Catalunha, e esta foi a primeira intervenção. A segunda foi sobre a militarização das milícias.

Em Novembro de 1936, com a situação de Madrid, ocorreu a participação de ministros da CNT e da FAI no governo. Este foi um facto que deu origem a uma discussão muito profunda e muito dramática, porque havia companheiros que defendiam intransigentemente os princípios da anarquia e outros diziam que se devia ganhar a guerra, porque esta permitiria mais tarde chegar ao tempo da revolução. Diziam, ainda, que não devíamos deixar a direcção e o controle da guerra nas mãos do Poder.

O caso mais patético historicamente foi a participação da CNT e da FAI em todo esse processo.

O mais dramático foi quando convocaram um conselho de defesa para participar no governo e convocaram, simultaneamente, uma manifestação, sobretudo a CNT, para não aceitarem participar no governo. No fundo, não podiam deixar o controle do processo revolucionário nas mãos do Partido Comunista Espanhol que tinha um forte apoio da União Soviética.

JMCF: - *Embora não seja um facto histórico conhecido por muita gente, na tua opinião qual foi o papel de Camilo Berneri na direcção do jornal Guerra di Classe no contexto da revolução espanhola de 1936-39?*

JACOBO: - Sim, sim foi muito importante. Mas falamos disso depois.

Voltando novamente a falar sobre as contradições e conflitos que o processo revolucionário originou no seio dos anarquistas, uma grande maioria aceitou a participação e aceitou a militarização e tudo isso, deixando sempre no ar a ideia que se devia ter em conta a necessidade de estar em condições, por parte da CNT sobretudo, de fazer oposição ao regime vigente.

JMCF: - *Explica-me dois outros casos: "As Jornadas de Maio" de 1937 em Barcelona, e depois um outro, que também foi determinante, e que se relaciona, em parte, com o mistério da morte de Buenaventura Durruti. Em relação estreita com esta figura emblemática da revolução espanhola, por outro lado, formou-se o grupo "Amigos de Durruti" que defendiam posições contrárias aos dirigentes da CNT e da FAI. Este grupo era muito criticado pela CNT e FAI porquê?*

JACOBO: - A explicação deste último facto é mais fácil que o primeiro, por isso começo por este e depois falo do outro que foi mais complicado.

Os "Amigos de Durruti" foram completamente desmentidos e foi-lhes dada uma resposta concisa num plenário realizado no âmbito da FAI. Eu assisti a este plenário porque fazia parte do comité da FAI. Nele também estava o Garcia Oliver, um outro que se chamava Fernandes, o Ricardo Sanz e tantos outros. Esse pequeno grupo ("Os Amigos de Durruti"), que editava simplesmente um periódico, não tinha nenhum peso nas decisões, não actuava em pleno, ou seja, não tinha delegação no contexto da CNT e da FAI.

JMCF: - *Porque é que na CNT e na FAI se lhes chamava um "grupo provocador fascista"?*

JACOBO: - Não foi bem assim.

JMCF: - *E as Jornadas de Maio de 1937 em Barcelona?*

JACOBO: - Nessa altura eu estava em Barcelona. Os anarquistas actuaram como "correia de transmissão" de um grupo de defesa na FAI e, a certo nível, a mando do grupo no Governo, da Generalitat. A luta foi travada na Rambla de Barcelona. Aí foi o combate mais tremendo, porque havia 4 ou 5 guardas especiais que tinham fama de acertar com pontaria. Avançavam sobre tudo e todos. Estavam muitos companheiros, e muitos fizeram barricadas, estavam armados, com carabinas e tudo. Efectivamente não avançaram. Foram 4 dias com muita raiva, muita trégua e muita luta, com armas na mão, contra as perversões provocadas pelo Partido Comunista. Então o que se passou? Na rádio, uma secção da CNT, dava notícias do movimento, etc... e no Comité Nacional e Regional da FAI e da CNT estavam ministros e muitas outras pessoas. Em frente havia grupos com bandeiras negras comandados por um companheiro, o Máximo Franco de Alicante, antifascista. Era essa a impressão de companheiros que tomavam decisões, onde eu não participei. Esta foi uma luta que poderia ter sido dramática. Este foi um dos motivos pelo qual foram falar com os companheiros para tentar convencê-los a parar uma luta que não se sabia onde poderia parar. O assunto estava tão mal, tão difícil que, segundo dizem, o Conselho de Defesa esteve de alerta permanente, para evitar que um grupo da CNT clandestina enveredasse por uma situação violenta incontrolável. Por tudo isso, havia a necessidade de conter os companheiros que queriam ir em frente. Mas a coisa não era fácil. Então, contra todas as perspectivas, havia quem apelasse à participação na luta dos anarquistas e anarco-sindicalistas de Barcelona e de toda a Catalunha. Essa era uma possibilidade. No entanto, chegaram à conclusão que era necessário parar com aquilo. Havia gente que dizia que não se podia assumir uma responsabilidade histórica tremenda, que não

podiam assumir um eventual fracasso de uma luta que poderia pôr em causa a luta contra o franquismo.
Isso levou a que parassem a luta contra o Partido Comunista Espanhol.

JMCF: - *Mas em 1939 o franquismo ganhou e o fascismo instaurou-se na sociedade espanhola. Há informações de que muitos companheiros anarquistas da CNT rasgaram os seus cartões de militantes. Sabes alguma coisa sobre isso?*

JACOBO: - Eu não vi nada disso. Terminadas as Jornadas de Maio de 1937, saíram em força do governo central sediado em Valência. Em Setembro de 1937, data histórica para os catalães, houve uma concentração numa grande avenida. Eu estive aí e vi. Foi uma coisa impressionante. Desfilavam os comunistas com o seu Partido e a massa da CNT. Eram montes de gente.

JMCF: - *Mas os comunistas continuavam a assassinar e isso também era um desastre, não era?*

JACOBO: - Claro que era.

JMCF: - *À distância, o que foi para ti mais importante, mais substancial, numa perspectiva revolucionária, tendo presente os ensinamentos da tentativa de realização de uma Revolução Social, na Espanha no período de 1936-39?*

JACOBO: - Esse é um dos temas que interessou muitos os companheiros. O heroísmo da luta, da guerra contra o fascismo. De tudo isso, ficaram duas coisas: a primeira, a grande revolução, a Revolução Libertária; a segunda, a grande chantagem e a política interna comunista que contribuiu para o desastre. Nós atacámos sempre porque vimos o impulso dos companheiros, da organização para transformar socialmente as coisas, para impulsionar a mudança, que foi completamente díspar em Espanha. A retoma do "manejo" (nas mãos) da fábrica, a retoma das mãos dos produtores, a realização da colectivização da economia, do consumo e da distribuição de bens e serviços, a mudança nas relações sociais, tudo isso, foi de um enorme valor revolucionário.
A revolução não respondeu aos fundamentos de Kropoktin, de Bakunine ou de autores mais conhecidos da região espanhola.
A possibilidade em todas as zonas de tomar as fábricas e oficinas, a criação de comités organizativos com delegados eleitos em cada local de trabalho, com sindicatos que tinham diferenças na sua perspectiva de mudança, era difícil. Havia por exemplo um sindicato, onde estavam militantes da CNT, mas havia, por outro lado, outro sindicato completamente socializado, como foi o caso da indústria de madeira. Num congresso de sindicatos da CNT da Catalunha, realizado em Barcelona em finais de Fevereiro de 1937, estavam muitos sindicatos da indústria e

Jacobo Maguid, na redacção de *Tierra y Libertad*

estabeleceu-se o conceito de economia como projecto revolucionário, entre 12 grandes sindicatos de indústria, que representavam mais de 1.200.000 de filiados. No entanto, havia sobreposição de funções entre os sindicatos da química e da metalúrgica. Havia um problema na educação e, por isso, estavam sindicatos do ensino e de profissões liberais.

É também necessário assinalar o congresso das Colectividades Agrárias, realizado em Caspe, em Fevereiro de 1937. Neste congresso estavam reunidas 275 colectividades de Aragão. Estabeleceram-se aí normas para actuar nas colectividades em termos de trabalho, em termos sociais, no sentido de profundas mudanças. Os problemas da solidariedade e da organização federativa eram os mais importantes, e revelaram-se fundamentais para a continuação do processo revolucionário.

JMCF: - *As milícias populares que actuaram somente durante 3/4 meses no processo revolucionário, não foram também um acontecimento importante?*

JACOBO: - As milícias foram realmente importantes. A sua acção assombrou as pessoas em Barcelona, o grupo socialista, não apenas pelo que estava a emergir no seio da CNT, mas também pelo que estava a acontecer na frente da guerra. Em Madrid também se formaram milícias. Em Barcelona, no final de Julho de 1936 foram criadas as colunas 25ª, 26ª e 28ª, na sua grande maioria a partir de militantes da CNT. Dessas colunas constituídas por milícias populares, uma estava a mando de Jover, companheiro de Durruti, outra a mando do Ortiz (POUM), sendo a primeira liderada por Buenaventura Durruti.

Essas milícias foram as que enfrentaram as forças fascistas de Franco na frente de Aragão.

JMCF: - *Em 1939 emigraste novamente para a Argentina, não foi?*

JACOBO: - A guerra terminou a 26 de Janeiro de 1939. Emigrei nesse dia quando pude. Eu e o Jacobo Prince, assim como o fizeram milhares de pessoas, saímos de madrugada em direcção a França, procurando refúgio junto dos companheiros que já lá se encontravam. No dia anterior, dia 25, vi pela última vez o companheiro Rúa do Uruguai que tinha estado em Espanha a fazer um trabalho para a frente. Íamos num carro. Vi coisas impressionantes nas ruas até França, nomeadamente os efeitos negativos dos bombardeiros nas cidades de Gerona e de Figueras, até chegarmos à fronteira. Vimos muitas mulheres com os filhos ao colo, vimos órfãos de guerra, vimos homens e mulheres extenuadas fisicamente. Vimos de tudo, iam a pé, de bicicleta, de carro, etc. O camião ia cheio, repleto de gente. Alguns, com medo do que lhes poderia acontecer, saltavam mesmo em andamento. As pessoas queriam era apanhar qualquer coisa para fugir. As pessoas que saíam de Espanha não pensavam que em França iriam encontrar o que encontraram. Quando chegámos a Gerona, cidade que faz de fronteira com França, onde se fez o comité da FAI, estávamos todos seguros que a França seria antifascista.

Em Paris, Marselha, todos estavam crentes que a França era democrática. Quem iria pensar na existência de campos de concentração, para onde nos levaram mais tarde?

Uma coisa espantosa que vimos era que muitos, para não serem presos, tinham que fugir nas estradas. Essa gente como poderia esperar uma coisa dessas? Presas em campos de concentração em França?

Depois em Marselha, passada que foi a aventura da fronteira, havia uma patrulha. Chegaram à nossa camioneta e pediram os nossos documentos. As autoridades não me deram os documentos porque estavam ressentidos comigo. Entretanto, mais tarde, consegui resolver a minha situação e comprei uma passagem de regresso à Argentina.

JMCF: - *Em que ano regressaste à Argentina?*

JACOBO: - Em 1939 fui outra vez para a Argentina, para Buenos Aires. Devo dizer, no entanto, que antes de fugir para a França fui incumbido de organizar e de levar os arquivos da CNT/FAI, por forma a que não fossem destruídos pelo regime fascista de Franco e a

localizá-los em lugares seguros no estrangeiro.

JMCF: - *E na Argentina, em Buenos Aires, tentaste integrar-te no movimento libertário, ou o regime vigente não o permitiu?*

JACOBO: - Como já disse precedentemente, em 1935 fundou-se a FACA. Quando regressei de Espanha havia uma luta para instaurar a república democrática, um comité para libertar os presos de Bragado e outras iniciativas contra a situação existente.

Em 1941 instalei-me em Buenos Aires. Como tenho família em Santa Fé, integrei-me na organização libertária e voltei a exercer a minha actividade profissional de engenheiro civil.

JMCF: - *A maior parte dos companheiros foram para o exílio. Uns para França, outros para o México, outros vieram para a Argentina, não foi?*

JACOBO: - Para a Argentina vieram, de facto, muitos libertários da FAI da Catalunha. Vieram inclusive muitos intelectuais republicanos. Voltaram quase todos. Alguns ficaram em França, como foi o caso do Casanova. Outros, como o Jacobo Prince, foram para o México.

JMCF: - *Continuaste a tua vida na Argentina e mantiveste contacto com os outros? Eu sei que falaste com diversas pessoas, entre elas Diego Abad Santillán, Garcia Oliver, Juan Peiró que foi morto pelo Franco, em 1940, etc. Mantiveste relações com os outros companheiros?*

JACOBO: - Sim, tive contacto com essas pessoas. Todavia, na Argentina, ao nível das minhas relações pessoais, elas foram mantidas sobretudo com Diego Abad Santillán. Actualmente integro a FLA (Federação Libertária Argentina) que resultou da extinção formal da FACA, por decisão do 4° Congresso da FACA realizado em 1954. Estou a colaborar nesta organização de manhã até à noite. Com companheiros pertencentes à FLA, neste momento, estamos a redigir uma enciclopédia na Argentina (em princípio, terá cinco tomos).

JMCF: - *Como explicas a evolução de Diego Abad Santillán no final da sua vida? Como explicas as suas posições, por alguns consideradas de reformistas? Muitos dos anarquistas ortodoxos criticavam-no, por isso ou por outros motivos?*

JACOBO: - Pode-se criticar Diego Abad Santillán, pois ninguém é perfeito. Esta semana estive em sua casa a trabalhar na enciclopédia. Quando ainda estava entre nós, mandava comentários de livros para revistas e publicações: era uma pessoa incrível. Ele tinha as suas opiniões. Em Espanha dedicaram uma revista muito importante, referindo-se à sua estatura de homem e intelectual. Há também um trabalho muito interessante, noutros meios editoriais, sobre ele. Mas ele jamais se implicou com um partido político, jamais fez intervenção por um partido. Defendia os seus pontos de vista, sempre no sentido libertário, no sentido de ampliar este caminho. Fazia as suas interpretações muito próprias sobre a evolução deste país, do mundo. Ele estava ligado à CNT clandestina e não à CNT de França. Ele tinha as suas posições muitas específicas. As invectivas de muitos companheiros de Espanha contra ele são muito discutíveis a seu respeito.

JMCF: - *Alguns dos que o criticam dizem que ele pediu favores ao antigo Ministro do Interior do governo espanhol, Martin Vila (?), para regressar a Espanha. Esta versão tem alguma veracidade?*

JACOBO: - Tudo isso é uma pura mentira, falso! É falso que a embaixada de Espanha lhe

Jacobo Prince-Barcelona 1937

tenha pago uma viagem ao México por causa de um trabalho sobre a revolução espanhola.
Absurdamente, por causa disso e de outras coisas, quando foi a Barcelona houve um grupo que o molestou de uma forma inconcebível.

JMCF: - *Como já referiste, depois de 1939 continuaste a viver na Argentina. Em termos de integração no movimento libertário, desde então estás mais ligado à FLA. E em relação à FORA e ao jornal La Protesta? Participas noutro grupo, para além destes que sublinhei?*

JACOBO: - No ano de 1932-33 deixei a FORA, devido a um processo perpassado pela ilegitimidade e factores relacionados com a deportação de espanhóis. Depois disso La Protesta, órgão da FORA, perde muita da sua força e foi deixando de ser orientada positivamente, perdendo paulatinamente a sua razão de ser. Para reunir forças, organiza-se um grupo de companheiros, num local próprio para ganhar dinheiro. Por isso a FORA mantinha a sua actividade.
A partir do ano de 1954 a FACA relançou-se na Argentina, já com uma nova sigla, a FLA (Federação Libertária Argentina). Esta lançou um novo periódico, denominado Acción Libertaria, que teve actividade editorial até 1971. Durante muitos anos mantivemos uma revista, A Obrera, articulada com a acção libertária oficial.
Em 1943 emerge o famoso "peronismo", com todas as consequências negativas para as acções sindicais autónomas. O CRRA (Comité Regional de Relações Anarquistas), que tinha sido criado em 1932, foi desmembrado por esse facto histórico.
Em pleno peronismo, com todas as dificuldades, em 1946 surge uma revista chamada Reconstruir e a Acción Libertaria mantém-se até ao início de 1971. A revista Reconstruir distribuía muitos exemplares, saindo um número de 2 em 2 meses. Inclusive continuou a ser editada durante a ditadura, no período mais feroz, no ano de 1976.

JMCF: - *Não havia uma luta entre os que eram defensores da organização anarquista e os individualistas? Qual o papel de Di Giovanni e do jornal La Antorcha? Este jornal acabou quando?*

JACOBO: - Esse Di Giovanni acabou com a ditadura, com a lei marcial, nos anos 30. Na Argentina, nesse momento, como periódicos anarquistas mais importantes havia La Antorcha e a La Protesta. A La Antorcha, no começo, era muito combativa, mobilizava muita gente e nela publicavam-se muitos bons artigos. O jornal La Protesta defendia posições opostas ao individualismo de Di Giovanni, cingindo-se mais à defesa das posições orgânicas da FORA.
Por essa razão, há um ataque furibundo entre Di Giovanni e os que estavam à volta de Diego Abad Santillán.
Essa luta foi muito forte.
No caso do Di Giovanni, que eu não o conheci, mas um companheiro de Jacobo Prince, Enrique Balbuena, que foi fundador da organização, conhecia-o bem. Contava este que havia estado com Di Giovanni na FORA e que se tinham enfrentado. Esse Enrique não tinha medo da língua, não tinha medo de nada.
Por isso, criticou asperamente as posições Di Giovanni, dizendo que ele não podia arrogar-se de ser o único orientador, o único intérprete da anarquia, como o único que dinamizava a acção anarquista.
Tudo isto mostra o clima violento e dogmático que se havia criado, nesse período histórico,

na Argentina.

JMCF: - *La Antorcha terminou quando?*

JACOBO - Terminou muito antes da nossa publicação La Protesta. Cá também houve gente que se passou para o marxismo. Um companheiro muito famoso, Horácio Badaraco, que estava ligado à La Antorcha publicou um livro defendendo o marxismo, fazendo o mesmo num artigo publicado em Barcelona.

JMCF: - *Falaste-me da nova composição do movimento libertário na Argentina, tendo presente as diversas organizações e publicações existentes. E depois de 1976, com a ditadura de Videla, e uma vez que estavam limitados, condicionados, que fizeste nesse período?*

JACOBO: - Suspendeu-se a publicação da revista Reconstruir. Fazíamos actividade passiva. Nada de agressões nem de violência. Era o que chamávamos de guerra anti-subversiva. Não podíamos fazer muitas coisas, fazíamos conferências e eventos culturais, e emitimos alguns documentos como "As cartas da Argentina" para o exterior. O Jacobo Prince colaborou nisso.

JMCF: - *A ditadura terminou em que ano?*

JACOBO: - Em 1982/83.

JMCF: - *E depois iniciaram novamente a actividade libertária?*

JACOBO: - Sim. A actividade pública começou de novo a ser intensa. A FLA sentiu que tinha de começar a editar a revista Reconstruir, com uma colecção sobre autores importantes. Por outro lado, como já disse, até ao ano de 1971 tínhamos a Acción Libertaria. Com a integração do movimento na federação, houve que manter a acção libertária.

Apareceu depois o periódico El Libertário, como orgão da FLA, com saídas irregulares e criou-se também as edições Reconstruir e um periódico de 4 ou 5 páginas em homenagem à revista Reconstruir.

JMCF: - *Há um personagem, Jacobo o Prince, sobre o qual muito falas. Em que ano morreu? E o que sabes do José Maria Lunazzi?*

JACOBO: - O Jacobo Prince morreu em 1978. O Jacobo Prince era muito amigo, mantínhamos correspondência com José Maria Lunazzi. Nos últimos anos, o Jose Maria Lunazzi vivia em La Plata junto com o Jacobo Prince e eles tinham uma relação muito boa. O Jose Maria Lunazzi morreu em 1995, salvo erro. O Prince, nos últimos anos da sua vida, conseguiu arranjar um pequeno apartamento e foi até ao último momento muito activo. O José Maria Lunazzi participou na revolução espanhola de 1936-39, escreveu muitos livros sobre educação, fundou a União Socialista Libertária, deu conferências, e participou em muitas reuniões connosco. Ele estava completamente cego. Era uma pessoa incrível.

JMCF: - *Tendo presente a situação actual, como analisas o movimento libertário, ou anarquista, na Argentina? E qual é a tua esperança para o futuro?*

JACOBO: - A nossa organização, a FLA, tem o mérito da continuidade, nunca interrompeu a sua actividade. Neste momento, o que mais queremos é uma forte afluência de gente nova, de gente jovem. Na FLA temos uma equipa muito jovem, estamos a fazer uma grande biblioteca, onde já vamos ter um computador, uma fotocopiadora, uma impressora, etc. Estamos todos a trabalhar nisso. E tem o periódico El Libertário, e outras edições. A última edição foi

dedicada ao livro Homenagem à Catalunha de Orwell e sobre a polémica da película "Terra e Liberdade". Temos um periódico de poucas páginas e recursos de acordo com a força do movimento. A actividade prossegue com conferências, reuniões, e com relações com outros sectores do movimento anarquista. Há também o REMA (Rede do Movimento Anarquista) na qual participam vários grupos: FLA, Grupo Impulso Autogestionário e a União Socialista Libertária de Rosário, União Socialista Libertária de La Plata, Biblioteca José Ingenieros e Grupo Autogestionário de Mar del Plata.

JMCF: - *Não há outros grupos?*

JACOBO: - Há um grupo da FORA, que tem o seu lugar próprio, mas constituído por companheiros que não têm nenhuns sindicatos. Há um grupo de companheiros que continuam a editar La Protesta. Há também uma cadeia de contactos incluindo jovens, via mulheres, filhos, amigos, etc... Há um grupo juvenil, que se chama Liberta, que trabalham em tudo o que for preciso, participam em manifestações públicas, são estudantes, têm a sua bandeira, etc...

JMCF: - *Perante a crise mundial do capitalismo e mediante as contingências negativas que representam para as pessoas, e mediante o ressurgimento de novas manifestações sociais em muitos países (em Portugal inclusive) que pensas tu, com a tua idade, o teu passado, sobre a revitalização e o devir histórico da anarquia?*

JACOBO: - As ideias anarquistas podem aproveitar-se, agora mais do que nunca. É a diferença que existe entre a nossa organização e os outros sectores que estão agarrados a um certo dogmatismo. Nós temos de ter esperança em tudo o que se pode fazer fora da FLA. Havia épocas em que tínhamos companheiros universitários no movimento estudantil. Agora nada disso existe. Tivemos mesmo um companheiro desta organização FLA que foi presidente da Federação Universitária da Argentina, e tudo isto aconteceu em tempos tão difíceis como o peronismo, em que o regime era brutal. Era um professor universitário de muito prestígio, sociólogo, estava a dar cursos na Costa Rica, não obstante ser ainda muito jovem.
Para o futuro não podemos fazer grandes previsões. O que podemos fazer é empreender um maior esforço para ampliar o movimento, a nossa organização, ampliar a nossa actuação, agir para fora. Temos de incrementar a participação de companheiros, mas isso depende da incorporação de forças jovens no movimento. Os jovens têm o seu próprio temperamento e (como nós na nossa época) a sua própria concepção de autonomia, de autogestão, de como querem ser militantes, nada se pode fazer à força. Apesar de tudo isso temos de ter esperança na força jovem. É preciso sair para fora, não podemos fechar-nos em nós. Temos de procurar campos de acção mais amplos, como se está a fazer por todo o mundo - veja-se o capitalismo. É preciso procurar formas práticas de actuar e de influir.

JMCF: - *Há um personagem, o Angel Capelleti, que para mim é um intelectual muito importante ao nível das ideias anarquistas. O que pensas tu dele?*

JACOBO: - O Angel Capelletti era e é uma espécie de orgulho para nós. Não era apenas porque conhecíamos as suas publicações (publicou mais de 80 livros). Escreveu livros sobre tudo, sobre a sua especialidade - a filosofia. Escreveu sobre livros antigos, sobre a ideologia anarquista, sobre socialismo libertário no México. Para além disso, na Universidade de Caracas, foi secretário de redacção da revista Filosofia que mandava para cá. Era uma das personalidades mais queridas da Argentina. Havia cursos de anarquismo na Faculdade que eram da sua responsabilidade. Tinham-lhe um respeito único. Nesta casa deu conferências de forma magistral, aliás, participou numa antes da sua morte a nosso convite. Em Rosário, também dava classes na Faculdade. Tinha uma bondade extrema, uma modéstia, uma sensibilidade ímpares.
Morreu em Rosário. Foi uma perda muito grande para nós.

Um livro pequeno, um breviário sobre a ideologia anarquista, foi publicado em co-edição pela nossa organização e a Madre Tierra. Conheces?
A ideologia anarquista tinha nele um distinto pensador. Foi um ser excepcional. Foi um dos grandes valores daqui da Argentina.
Mas há muitos outros, nas artes, dramaturgos, etc...
Diego Abad Santillán, um homem múltiplo...
Florêncio Sanches, da La Protesta...
E tantos outros. Fazemos tudo o que é possível...

JMCF: - *Agora dá-me alguns dados biográficos. Nasceste em que dia, ano e onde?*

JACOBO: - Nasci a 9 de Outubro de 1907. Este ano completo 90 anos.

JMCF: - *A tua profissão, durante tua a vida, qual foi?*

JACOBO: - A de engenheiro civil.

JMCF: - *Ficamos por aqui. Esta foi uma entrevista que realizámos no dia 19 de Junho de 1997, na casa da FLA (muito bem, diz Jacobo).*

JACOBO: - Foi com imenso prazer que tomámos conhecimento do grande trabalho que se tem feito em Portugal e que esperamos que continue.

JMCF: - *Para mim, o anarquismo ou é universal ou não é nada. Neste aspecto, o Malatesta foi um grande "maestro" desta ideia. Sempre procurou relações em todo o mundo. A perspectiva é a de que não podemos ficar exclusivamente a pensar e agir numa perspectiva local, regional e nacional, embora essa também seja importante, porque o capitalismo é uma besta universal que precisa de ser erradicado do planeta Terra.*

JACOBO: - A Utopia é um orgulho comum, é um orgulho haver uma revista como a Utopia em Lisboa.

Jacobo Maguid - discursando no local da FLA

ÁGUIA NÃO CAÇA MOSCAS: SOBRE EMERGÊNCIAS E SENTIDO COMUM

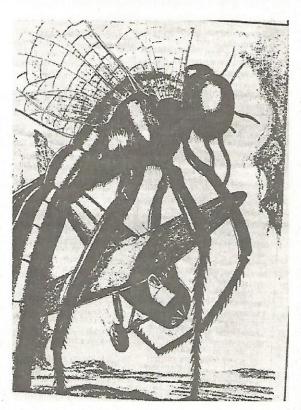
Antonio Pérez

Que podemos mostrar-te... que não tenhas já visto
(Lema da campanha moçambicana de uma ONG espanhola)

As recentes inundações de Moçambique afogaram os meios de comunicação. Os diários e as televisões, sempre ávidos de catástrofes, não mergulharam num aluvião de minuciosas notícias e de atrozes imagens. Afogaram-nos em rios exóticos cujos nomes - Limpopo, Zambeze - já não recordávamos desde os tempos de Emílio Salgari e nos submergiram num lago-mar de água pesada salpicado por um arquipélago transbordante de cabecitas negras.

Afogados? Mergulhados? Assim estará o comum dos moçambicanos. Nós, os outros, estaremos secos e muito secos. Secos até ao quebrar porque os temos visto à distância e a partir do ar - tudo o mais, nos deu um ar a vista lenta própria dos helicópteros. Os helicópteros. Antes ou depois tinha que acontecer: o espectador estava farto das fotos a rasar o solo assim que, saturada essa perspectiva canina, se tornava necessária a ascensão das câmaras às límpidas alturas etéreas.

O mecanismo da linguagem tem por fundamento a repetição, e pela repetição se geram as trocas de linguagem, disse Roa Bastos. Até agora, a linguagem humanitária vinha calando pela fina chuva das entrevistas a raiz da obra .A hecatombe era entrevista num perpassar de imagens fugazes mas repetitivas, distantes mas terrenas. Eram os tempos das filas de esfomeados vistas pelas janelas de um automóvel, dos meninos olhando estupefactos nos olhos das câmaras, das chagas e feridas em primeiro plano.

Tendo em conta de que provínhamos de uma rosada época onde tudo parecia acontecer no melhor dos mundos possíveis, era previsível que os primeiros sinais de que o mal também existe deviam ser-nos servidos com monótona insistência. Só

repisando uma e outra vez as imagens proibidas se poderia fazer com que as aprendêssemos, as reconhecêssemos. E assim ocorreu: alfabetizámo-nos no desastre através da mera repetição das suas aparências. Como estratégia pedagógica não deixava de ser eficaz mas padecia dos limites inerentes à completa função que mostrava os efeitos mas não as causas. E, claro está, tanto pecado sem pecador, causava cansaço, tantas calamidades orfãs de pais e ainda por cima observadas do mesmo ponto de vista, necessariamente haviam de cansar a nossa leitura.

Tornou-se peremptório encontrar um novo enfoque mediático que capturasse a vista cansada do espectador. Mostrar as causas e os causadores dos desastres seria excessiva audácia logo que se tratasse de inventar um achado estilístico, fabricar uma dicção inédita que, omitindo o fundamental, iludisse a repetição. E, chegados a este ponto, qual sete de cavalaria, chegaram os helicópteros. Por eles e a partir deles, desde o seu aparecimento em Moçambique, a linguagem humanitária mudou. Agora impõe-se a maior assepsia (defesa preventiva contra a infecção) imaginável: a desgraça alheia contemplada pela vista de pássaro.

Mwatthamelale vava zikina
nutthonherani enakalaka mwinzwela
(Se porém se quiser ouvir,
muito tempo por aqui tem de viver)

Apesar da avalanche de notícias, o caso da inundação no país dos camarões demonstra-nos que há aspectos que, parafraseando a propaganda assistencialista, *podemos mostrar-te porque ainda não viste*. Por fim, nem antes sabíamos tudo nem agora melhorámos grande coisa. Isso sim, ensinaram-nos que Moçambique, com menos de 100 dólares de rendimento *per capita*, é um dos países mais pobres do mundo; que a sua dívida externa (6 000 milhões de dólares) duplica o seu PIB e que o serviço dessa enormidade de dívida é equivalente a todas as suas exportações; que na guerra civil que terminou em 1992 morreram um milhão de pessoas e que os deslocados serão mais de um terço da população; que a SIDA (20% de portadores) e a malária são as suas doenças de cada dia. Tudo isto nos disseram e nos martelaram com uns números nem sempre concordantes.

Não obstante nestes dias de angústia contaram-nos outros dados fundamentais na hora de enfrentar a catástrofe. Por exemplo: que a guerra da independência foi uma contenda especialmente cruel na qual o exército português previu a revolução dos cravos, não duvidou em recorrer ao terrorismo (assassinou o líder independentista E. Mondlane através do envio de um bombista) e que a subsequente guerra civil foi urdida e alimentada pelo regime racista da África do Sul. Isto não são dados meramente históricos sem qualquer ligação com as inundações. Ao contrário, estão na raiz do desastre pela simples razão de que os deslocados internos que ambas as carnificinas causaram, viram-se forçados a instalar-se ali onde existiam menos minas antipessoais e onde era mais fácil fugir: isto é, nas perigosas encostas de uns rios sempre prontos a transbordar.

Outro exemplo de dados esquecidos: dos quase vinte milhões de moçambicanos, $\frac{3}{4}$ partes são indígenas. Se tivermos em conta que o analfabetismo real atinge cerca de 80% da população, isso significa indirectamente que a maioria destes indígenas são monolingues a qual, por um lado, dificulta o resgate porque torna inviável a comunicação em português mas, por outro, garantiu que a tradicional ajuda mútua entre famílias e clãs suprisse alguns dos improvisos da ajuda de emergência.

Pensando no amanhã, temos de sublinhar que, na hora da reconstrução, nunca se ponderará de forma suficiente a importância desta ajuda mútua. Até a mãe de todas as enciclopédias, esse nosso Espasa habitualmente tão racista, fez uma excepção para com os indígenas moçambicanos e dedica-lhes uma quantas flores: os Manganjas são *"de carácter pacífico, muito dados às artes industriais e agrícolas, distinguindo-se pela sua refinada educação e pelas atenções que prestam aos forasteiros"*, enquanto que os Makuas surpreendem pelo seu *"governo doce e patriarcal que contrasta com as autoridades africanas despóticas e de caciques cruéis"*.

Zán'livuruni massa wohala orua ti
fogo elapo yella nânanupihani

(Então mostrar-lhe-íamos a rua de
brasa, por onde você nunca passa.
Canção popular moçambicana)

Doce ou despótico, o governo moçambicano estava muito consciente de que as águas exigem cuidados duradouros. Para estudá-las, teve lugar

em Maputo uma conferência pan-africana sobre o "manejo sustentável das costas" (Julho 1998). De pouco serviu quando os engenheiros sul africanos abriram, sem aviso prévio, as comportas das suas represas e provocaram a inundação. Com milhões de refugiados instalados rio abaixo em encostas de alto perigo, aquilo era tentar o diabo: umas chuvas a mais e a catástrofe estava servida.

Imediatamente chegaram outros sul africanos mas desta vez eram pilotos e portadores de câmaras a bordo de helicópteros. Todos nos lembrámos da famosa sequência de *Apocalypse Now* na qual, em simultâneo com os acordes das valquírias wagnerianas, metralhavam-se os vietnamitas. Agora podíamos respirar tranquilos: não era uma película apenas "a verdade", não havia matança apenas salvação. Felicitávamo-nos por ter inventado uns subterfúgios tão engenhosos. E contudo ... estávamos a tapar o sol com um dedo.

Porquê? Usemos o coração mas também a cabeça: todos os helicópteros que no mundo existiram, existem e existirão não são suficientes perante uma tragédia que conta os seus danificados em milhões. Os aparatos utilizados podem transportar meia dezena de pessoas mas são tão lentos e, sobretudo, precisam de tal quantidade de combustível, pessoas e acessórios sofisticados que o seu horário de trabalho útil resulta muito reduzido num país tão mísero como Moçambique. Por tudo isto, não é de estranhar que, todos juntos, não conseguiram salvar mais de 3 000 vítimas por dia - e não por altruísmo mas sim devido a um taxímetro que corria a 3 500 dólares por hora.

Dir-se-á que sim, que é um preço canalha e que sempre haverá abutres que se aproveitam da desgraça alheia mas que a vida humana não tem preço. De acordo. Mas, vamos por partes - técnicas. Para começar "já pensámos em como é difícil subir-se para um helicóptero?" Depois, em oposição à opinião de Hollywood, asseguramos que é uma tarefa apenas apta para pessoas com perfeita condição física: famintos, sedentos, idosos, crianças e grávidas, abster-se - por muito que tenha aparecido na televisão, içar estas pessoas mediante um cabo é uma operação lenta, perigosa e excepcional. Para continuar: Quantos acidentes provocaram os helicópteros? Quantos telhados destroçados, quantas canoas viradas? Apenas temos de recordar a precaridade dos telhados moçambicanos para inferir que, ao aproximar-se o helicóptero, mais de um terá voado desmembrando no seu passar alguns dos seus ocupantes e arremessando á água outros tantos. Os diários não falam destes *detalhes* mas deram testemunho de alguns: uma mãe, ao içar-se, se lhe cai o filho que leva ás costas ou um náufrago que se afoga definitivamente com o turbilhão das asas.

No que se refere ao mundo feliz e desenvolvido, esta calamidade causou uma vítima importante: o senso comum. Ofuscados com Rosita, a famosa menina nascida numa árvore, esquecemo-nos de que as inundações massivas se combatem a partir da água, e não do ar. Que uma lancha qualquer transporta muito mais gente que o maior dos helicópteros; que as embarcações se movem velozmente com um mísero fora de bordo de 15 HP; que se falta o motor, podem ser movidas a remo; que os batelões (grandes embarcações) são uma grande bacia de ferro ou madeira que se constrói num instante; que um balsa de ferro com capacidade para 100 toneladas tem um porão enorme; que as minas antipessoais não navegam e os hipopótamos foram todos comidos durante a guerra; que os caminhos da água não conhecem os lugares; que eles sabem onde está um telhado ou a copa de um pomar de fruta que o seu tio plantou. Duas balsas salvaram mais vidas que as caríssimas libélulas metálicas. Quantas barcas pode transportar um avião incluindo mesmo um helicóptero? Era isso que tinham de ter empregado e não em salvar dois - podendo ser seis - para maior glória das cadeias de televisão e da nova linguagem humanitária.

Mas aos aviadores militares, aos novos heróis, não se lhes pode pedir que assumam a lógica dos grandes números para salvar porque eles a conhecem... mas para condenar. E com isto chegamos ao outro dos danificados ocidentais: o pacifismo. Já temos os militares como avançados da solidariedade - coisas portadoras. Já os desdobramos pedindo mais pressupondo que é necessário comprar-se os seus caríssimos joguinhos mas desta vez terão a desculpa assistencialista. Tinha que acontecer. Começámos por fazer a "volta" com zodíacos antinucleares e era previsível que o Poder o assimilaria elevando-o, literalmente, aos céus.

Diz o dicionário que pleonasmo é uma figura de dicção ou elegância do pensamento que se manifesta num aumento de sons ou palavras, para o significado total. Esse ruído dos helicópteros, que nos sujou algo de tão elementar como o recordar das nossas embarcações, é o monstruoso pleonasmo da ajuda de emergência. Se no terreno lexicográfico esta figura atenta contra a economia da linguagem, no campo da solidariedade atenta igualmente contra a economia dos meios simplesmente porque os

caminhos da água não são os caminhos do céu. Mas como falar de pleonasmo é demasiado culto para uma tragédia africana, é melhor terminarmos com ditos populares. Dos helicópteros, a vista de pássaro, é impossível resistir a uma gigantesca inundação porque não há pássaro maior que a águia e, como diz o refrão, **águia não caça moscas.**

10 Março 2000

Tradução de Guadalupe Subtil

O ANARQUISMO EM ITÁLIA ENTRE O SÉCULO XIX E O SÉCULO XX: OS LUGARES E OS MITOS.

Franco Bertolucci

O anarquismo italiano desempenhou um papel fundamental na história do movimento anarquista internacional. Tornou-se, incontestavelmente, durante alguns períodos, um ponto de referência importante ao nível da teoria, mas também da organização, sobretudo nos anos entre a Comuna de Paris (1871) e os movimentos insurreccionais da Lunigiana (1894). Mais tarde, este papel seria desempenhado alternadamente entre o anarquismo francês e espanhol. Contudo, até à Segunda Guerra Mundial, os anarquistas italianos foram dos principais animadores de debates e de actividades internacionais.

E no entanto, até ao presente, os estudos comparativos dos diferentes movimentos destes três eixos linguísticos[1] são raros. Seria muito interessante pôr em evidência os seus pontos de continuidade e descontinuidade, salientando os elementos que estas três experiências tiveram em comum, a contiguidade dos seus territórios, por exemplo, mas antes de tudo porque elas envolveram-se em conjunto na tentativa mais concreta de construção de uma sociedade libertária no século XX: a Espanha de 1936.

Mas, o que foi que esteve na origem do prestígio da presença constante no plano internacional do anarquismo italiano? Quais foram os seus méritos? Quais foram os lugares e os espaços da sua afirmação?

É bem conhecido, Bakounine escolheu a Itália como o terreno ideal de acção, não apenas devido à tradição diplomática da sua família, que lhe permitiu conhecer a história política e social do país, mas também porque ele entrevia, nas contradições da sociedade italiana, uma possibilidade concreta de desencadear um processo revolucionário a curto prazo. Bakounine estava fascinado pelo extraordinário envolvimento popular que tinha levado a Itália à independência nacional em menos de vinte anos; mas também pelas frequentes revoltas populares que manifestavam a intolerância das classes subalternas para com as novas classes dirigentes. O sociólogo Robert Michels, sem ser participante, declarava:

> *O antiautoritarismo e o federalismo de Bakounine encontram fiéis aliados entre os italianos e o seu amor pela liberdade conquistada e marcada com o sangue derramado nas mil e uma batalhas contra os austríacos e nos seus*

individualismo e regionalismo naturais, tanto mais evidente que tinham aprendido a detestar, nos círculos populares, o estatismo dos sistemas centralizados de governo, muito bem conhecido desde 1860[2].

Os historiadores discutiram muito o papel fundamental que Bakounine terá desempenhado na formação das gerações novas que decidiram abraçar o internacionalismo antiautoritário. Eu penso que Bakounine chegou a Itália no momento certo, quando o amadurecimento das consciências das gerações mais jovens de militantes, sobretudo garibaldinos, tinha atingido o seu nível mais elevado, determinando assim um terreno fértil à recepção do acontecimento mais extraordinário da época: a Comuna de Paris. A acção de Garibaldi, a difusão do voluntariado em todo o território nacional e a declaração de simpatia de Garibaldi para com as Comunas foram as razões principais que levaram os jovens radicais a distanciarem-se de Mazzini e da experiência do Ressurgimento para se aliarem ao socialismo anti-autoritário.

A Primeira Internacional, com a sua organização federalista, adaptava-se bem a um país como a Itália e a sua típica repartição territorial em regiões e comunas e interessou também muitos, tanto nos grandes centros urbanos, como nas pequenas cidades de província[3]. Citemos o exemplo da Toscânia, formada por pequenas cidades de 50 mil habitantes em média, tirando Florença, circundadas por municipalidades de 5 a 10 mil habitantes: a sua federação regional era a mais representativa da Federação italiana da AIL e contava em 1874, 31 secções e 6.941 membros. Depois seguia-se a Federação napolitana com as suas 18 secções e 4.265 associados, depois a Federação romana com 21 secções e 3.765 associados[4], etc.

Errico Malatesta, já muito idoso, na sua introdução ao livro de Max Nettlau "Bakounine e a Internacional em Itália entre 1864 e 1872", descreveu de forma simples o desenvolvimento da Internacional italiana e a sua extensão ao centro de Itália:

"particularmente em Roma e nas Marches, regiões sensíveis à luta política por tradição. Muito menos no norte de Itália, mas no entanto também de forma muito representativa. Em Nápoles constituiu-se uma associação muito importante, no que se referia à actividade e número de aderentes, onde se reunia um grupo de pessoas instruídas que tinham conhecido pessoalmente Bakounine. Esta Federação foi o centro intelectual do movimento durante um certo período.
Pelo contrário, no resto do país, sul continental e insular, menos instruído, mais oprimido pela miséria e embrutecido pela superstição religiosa, o movimento não conseguiu sensibilizar as massas principalmente rurais e penetrar nos centros de província(...).
Alguns grupos pequenos de intelectuais iniciados pelo Doutor Saverio Friscia, organizaram-se na Sicília (...)[5].

Pode, pois, afirmar que até à Primeira Guerra Mundial, o movimento anarquista construiu a sua base a partir das raízes da Primeira Internacional.

Pode-se facilmente voltar a traçar a distribuição geográfica do movimento seguindo os lugares em que apareceram jornais anarquistas, mas naturalmente é impossível pôr em evidência os aspectos característicos e os conteúdos. De 1871 até 1921, em Itália foram publicados 522 jornais

anarquistas dos quais 249 regularmente e 303 como números únicos[6].

Segundo Antonioli, alguns semanários - "Il Libertario" da La Spezia, publicado de 1903 até 1922 e "L'avvenire anarchico" em Pisa de 1910 a 1922, cuja tiragem chegava aos 5 mil exemplares - podiam aparecer de forma regular apenas em algumas cidades onde "a pequena sociedade anarquista era fortemente unida, profundamente enraizada e os meios populares imbuídos de humor libertário"[7].

Assim, o anarquismo italiano toma raízes no centro e no norte e na Sicília (III, n.1). A partir de Roma, o seu raio de acção integra praticamente toda a Toscânia, à excepção da zona meridional que era menos povoada e muito ligada aos grandes agricultores da província de Grosseto; a Ligúria e os seus importantes centros industriais e portuários La Spezia e Génova; o Piemonte, sobretudo pela sua capital regional Turim. Seguindo a Via Emília, descobre-se um outro percurso de difusão do anarquismo desde Ancona, passando por Bolonha, Modena, Reggio Emília, Parma, incluindo pequenas cidades da região de Roma (Imola, Castelbolognese, etc.). Milão é o centro principal da Lombardia, mas uma presença importante é de assinalar igualmente em Brescia e em Mântua. A realidade do movimento anarquista é claramente insuficiente no resto de Itália, como Veneza, Trentino, Sardenha e o Vale d'Aosta. Regiões como Abruzzos, a Calábria e a Campânia, em particular Nápoles, apesar de algumas presenças, não chegam para completar o panorama nacional. A Sicília permanece quase a única região meridional que desenvolve um interesse constante pela doutrina anarquista a partir da primeira Internacional até ao Biennio Rosso (1919-1920).

O anarquismo italiano propaga-se de forma característica, essencialmente nas cidades e particularmente nos grandes centros industriais, tornando-se a expressão política dos proletários[8] que, apesar de uma urbanização recente, não deixavam de provir do mundo rural. Na realidade, o movimento anarquista italiano reflecte muito bem as tendências gerais do movimento operário e socialista e segue passo a passo o desenvolvimento da indústria do país.

Observando o caso da Toscânia à lupa (III.2), compreende-se melhor o grau de difusão particular da presença libertária, mesmo que actualmente o resultado das pesquisas seja insuficiente para precisar o estado numérico do movimento, sobretudo na época do governo de Giolitti.

Após alguns recenseamentos efectuados pelo Ministério do Interior no primeiro semestre de 1914 na Toscânia, podemos assinalar a presença de 2.485 militantes anarquistas reunidos em 74 grupos e 15.323 assalariados, formando 76 associações sindicais de acção directa (Liga de resistência, Bolsa de trabalho, etc.)[9]. Todavia, com base em informações da imprensa anarquista, os dados das autoridades e do número de inscritos na Câmara do Trabalho, o relatório do recenseamento do Ministério parece subestimar a presença de libertários na Toscânia. Giorgio Sacchetti já tinha registado a existência de 80 grupos nesta região em 1914.

A seguir ao congresso de constituição da União anarquista da Toscânia, que se reuniu em Pisa a 17 de Maio de 1914, estão representados 57 grupos (sem contar com as 21 associações, ausentes na ocasião)[10]. Contudo, ao folhear os jornais da época, podemos facilmente afirmar que os agrupamentos deste período são, não apenas avaliados em centenas, mas mesmo mais. Mais, apesar das estatísticas do Ministério, que indicam um número de militantes relativamente baixo em relação às outras forças de esquerda, os anarquistas têm uma capacidade de se mobilizar que vai muito além do seu movimento. A sua influência estende-se a inúmeros sectores de esquerda dos Partidos Socialista e Republicano e interessa muito franjas proletárias não organizadas, dada a presença das comunidades subversivas das cidades.

A leitura dos encontros dos dois congressos que tiveram lugar em Pisa em Dezembro de 1910 e Janeiro de 1921, confirma as estimativas do número de grupos. Com efeito, o primeiro congresso reuniu representantes de 62 grupos de 37 localidades[11] diferentes, para reunir o número de 83 grupos de 59 localidades em 1921[12]. É certo que nem todas as localidades onde existe uma presença anarquista estavam representadas, por exemplo, as associações de Carrara, Luca e Piombino estiveram ausentes por razões diferentes.

Se analisarmos ainda mais de perto cada cidade, veremos que a presença libertária é minuciosamente repartida entre os diferentes bairros. A rede de organizações libertárias de Pisa, por exemplo, faz parte de um quadro muito vivo do associativismo popular, como as sociedades mutualistas, as ligas de resistência, a bolsa de trabalho desde 1896, as cooperativas e os círculos republicanos e socialistas. Em Julho de 1891, as

autoridades da polícia classificaram 15 grupos anárquicos que tinham 950 filiados (III.3). Mesmo nos anos seguintes, com base nos dados do congresso anarquista da Toscânia em 1910 e do encontro provincial da cidade de Pisa a 10 de Outubro de 1920, os números permaneceriam mais ou menos os mesmos. Durante estes acontecimentos, registaram-se 15 grupos "pisans" primeiro e a presença de 37 grupos dos quais 13 da própria cidade e os outros provenientes da província depois (III.4)[13].

A comunidade libertária: o exemplo da Toscânia

Como já tive ocasião de dizer, a Toscânia é a terra dos anarquistas por excelência, um caso muito raro pela sua tradição e a sua continuidade, mas outras regiões apresentam uma difusão análoga: Ligúria, Emília Romana e Marches. Com efeito, algumas cidades disputam a Carrara o recorde de "cidade anarquista" como Ancona em Marches e La Spezia em Ligúria. Porém, vou analisar neste ponto, a situação na Toscânia que reflecte de forma muito fiel a evolução do anarquismo em Itália desde o seu nascimento. É na Toscânia que o anarquismo ganha raízes entre os operários das pedreiras de Carrara[14], os mineiros de Valdarno[15], os metalúrgicos de Piombino[16] e de Elbe[17], os Dockers do porto de Livorno[18], os artesãos cerâmicos, os ferroviários, os pedreiros e os "pigionali" (assalariados pagos ao dia) de Pisa[19] e os pedreiros de Florença[20]. Nesta região, a extensão do anarquismo não atinge apenas o campo (à parte o Valdelsa) que é mais conservador por tradição. É preciso também não esquecer que a economia agrícola na Toscânia é condicionada pelo arrendamento, que aí é praticado há muitos anos e que representa o orgulho das classes dirigentes moderadas desta região. De facto, este significa o fundamento e a garantia para conservar tanto a ordem social como uma reconfortante mentalidade paternalista. Esta análise não é infundada, dado que os arrendatários - muito atraídos pela ideia de uma firme auto-suficiência - formarão durante o século XIX uma das bases sociais do poder patronal. É apenas ao longo da primeira década do século XX que as populações rurais se vão organizar e orientar por um lado, para as forças socialistas e, por outro, para o mundo católico social. Pelo contrário, os operários atraídos pela doutrina libertária farão parte da vanguarda mais moderna e melhor organizada do jovem movimento proletário. As categorias tradicionais, como os "carreurs" de mármore, participarão nos grandes processos de transformação e de intensificação do ciclo de produção do início do século. Ao seu lado, os jovens operários das siderurgias de Piombino, ex-rurais e artesãos, têm de adaptar-se muito rapidamente a um ciclo de produção extremamente moderno que está no centro do projecto de industrialização do país. São todos operários especializados que adquiriram uma concepção artesanal do trabalho e todos conhecem muito bem o ciclo de produção no qual estão integrados. Nesta categoria de assalariados, é justamente a cultura do "saber" e o perfeito "conhecimento do seu ofício" que favorece a confiança e a auto-estima. Isto é muito importante para compreender melhor a dimensão humana do operário que se distingue cultural e politicamente do operário "taylorista" e "fordista". O orgulho de ser capaz de bloquear um processo de produção que se conhece cabalmente é um facto estabelecido nas pontas mais avançadas dos sindicatos de acção directa, que são, em Itália, particularmente influenciados pelo anarquismo.

A associação operária, verdadeira explosão de participação popular na vida da comunidade em que se aplicam os princípios de solidariedade e de fraternidade, resulta na primeira forma de organização social das comunidades subversivas. Os primeiros modelos de associativismo operário e artesão correspondem às sociedades de socorro mútuo de educação popular muitas vezes munidas de bibliotecas itinerantes. Pode-se dizer que o associativismo é uma primeira resposta à ausência de assistência social e cultural do Estado italiano. Esta resposta equivale a uma tomada de consciência

das classes subalternas que participaram directamente no ressurgimento, que se recusam a ficar inactivas à espera da benevolência das classes dominantes.

Durante todo este período, os anarquistas comportaram-se de diferentes formas face às organizações sindicais: estavam claramente a favor ou contra segundo a sua crença ideológica; de qualquer forma, participavam plenamente no processo de desenvolvimento do movimento operário.

A Primeira Internacional encontra no seu caminho um terreno fértil em que quase se sobrepõe geograficamente ao mecanismo associativo do passado. Com frequência, como é o caso de Pisa, são os próprios membros das velhas organizações operárias que se tornam os construtores das novas secções da Internacional. Foi assim que se criou toda uma rede de relações sociais que formaram a base para a sua difusão. No início, a organização não tem ainda sedes fixas, mas aluga salas em armazéns de vendas de bebidas, nos sapateiros, nos barbeiros. É aqui que se encontram e de onde sai a propagação da cultura anarquista e libertária em geral. É aqui, igualmente, que se vão encontrar, nos anos seguintes as sedes das ligas, das bolsas de trabalho, das associações racionalistas.

A Primeira Internacional não é uma organização "sindical", não ainda, é antes uma organização "política". Efectivamente, é preciso chegar ao final do século XIX e início do século XX para assistir ao nascimento e ao desenvolvimento das federações sindicais nacionais dos ofícios. No entanto, como já mencionei, a participação dos anarquistas no seio do sindicalismo operário não surgiu de forma linear. Isto é tão verdade que em Itália, uma verdadeira experiência anarco-sindical jamais surgirá, como foi o caso de outros países como França e Espanha.

O sindicalismo de acção directa italiano foi fortemente impregnado de doutrina libertária, apesar de algumas componentes características; de facto, diferentes correntes nele se misturaram: junto da corrente anarquista encontram-se os sindicalistas revolucionários provenientes do PSI e os sindicalistas "puros"[21].

Assim, tanto nas cidades como aldeias, as classes subalternas da Toscânia criaram um húmus subversivo que apresenta aspectos únicos, mesmo em relação aos meios socialistas e republicanos. Não é sem razão que, nesta época, os socialistas, que são muito mais influentes, desaprovam duramente o "extremismo" que é marcado como um fenómeno de "rebelião" infantil e politicamente atrasado em relação à moderna e disciplinada organização do partido. A propaganda libertária provoca uma sugestão nas classes subalternas tanto mais forte na Toscânia, porquanto existe uma consciência de classe profundamente enraizada nos comportamentos colectivos e individuais. É antes de mais graças à obra de Pietro Gori, sobre os anos de 1880-1890, que a voz dos anarquistas se fará ouvir em todos os cantos da região. Gori possui o dom de entrar em sintonia com as massas populares da elevada costa de Tiro, de aí colher os humores, de dar uma certa visão da anarquia que parece estar à mão de todos.

> *Imagine-se uma sociedade em que os cidadãos livremente federados em grupos, em associações, corporações de profissões, de artes ou ofícios são coproprietários de tudo: terras, minas, fábricas, casas, máquinas, instrumentos de trabalho, meios de troca e de produção. Imagine-se que estes homens todos juntos, unidos por uma harmonia evidente de interesses, podem administrar socialmente, sem dirigentes, os negócios públicos, gozando em comum todas as vantagens, e trabalhando em comum com o objectivo de aumentar o bem estar colectivo, - assim se atingiria a anarquia ideal.*[22]

Alguns traços dominantes que o anarquismo herdou do seu património genético, em contacto com esta particular classe subalterna que vive este particular contexto histórico, facilitaram muito a sua difusão. Faço alusão especial à escolha convencida do "abstencionismo" político; a uma intransigente concepção horizontal, federalista e anti- burocrática das organizações operárias; à confiança quase mística em relação à "espontaneidade" das massas; à visão "religiosa" do envolvimento militar. É com estes traços específicos que o anarquismo ganha as diversas

categorias de trabalhadores de Carrara, de Valdarno, de Piombino, de Livorno e de Pisa.

A comunidade dos subalternos está instalada nos arredores e bairros que se assemelham, as suas relações sociais seguem o ritmo dos momentos colectivos: das festas aos protestos.

A arquitectura dos bairros e das aldeias é quase sempre a mesma: o centro e o seu local público ou a rua principal, herança de um urbanismo medieval onde estão situados os *ateliers* dos artesãos, sobretudo barbeiros e sapateiros[23]. Em particular estas duas categorias de artesãos foram os principais protagonistas da difusão das ideias socialistas e anarquistas na Segunda metade do século XIX. As suas lojas tornaram-se lugares de observação privilegiados da vida comunitária. O barbeiro e o sapateiro têm uma certa instrução - sabem ler e escrever - o que lhes permite distribuir os jornais e os folhetos. É toda a comunidade que desfila nas suas lojas. Os armazéns servem de lugares improvisados de reunião para os militantes. Um outro sítio interessante, a venda de bebidas, tornar-se-á rapidamente um vector importante de ideias subversivas; normalmente é um lugar muito pobre composto de duas salas, com mesas muito simples: nada tem a ver com o café dos burgueses[24]. As vendas de bebidas são lugares reservados aos homens, onde se discute; os que sabem ler, lêem aos presentes as novidades e os comentários dos jornais, sobretudo dos que são interditos pelas autoridades. Não é sem razão que, desde o início, as forças da ordem farão infiltrar espiões e provocadores, certamente para recolherem informações, mas também para controlar *in situ* os meios subversivos. E os primeiros locais a deverem ser fechados em caso de motim ou de protestos são precisamente os de vendas de bebidas.

As festas representam um outro momento importante de agregação e de identificação da comunidade subversiva. Elas são muito importantes para exprimir a "alegria" de viver face ao tempo passado no trabalho. Cada ocasião é boa para organizar uma festa; a maioria do tempo ela está associada a uma iniciativa de propaganda ou de apoio na imprensa. Estas festas são muito articuladas e podem durar um dia inteiro; a maior parte do tempo é preenchido com uma representação teatral. Os militantes e simpatizantes com as suas famílias participam activamente no espectáculo e muitas vezes improvisam-se actores e músicos.

Pietro Gori, entre os militantes mais conhecidos que utilizaram o teatro como meio de propaganda, escreveu inúmeros textos que nos chegaram: *Gente Honesta*, *Ideal*, *Primeiro de Maio*, etc., actos únicos e sketches de fundo social, são histórias simples facilmente compreensíveis a um público muitas vezes analfabeto[25]. Mesmo os militantes que não produzem obras literárias fazem tentativas de composição de peças teatrais, testemunhando assim o papel importante que esta arte desempenhou na acção social dos anarquistas. Malatesta deixou-nos, também ele, uma obra póstuma intitulada Sciopero[26].

A representação teatral introduz a "autoidentificação" como elemento novo para descrever a identidade da comunidade dos libertários. A maio parte das obras que são postas em cena pelos autores e artistas improvisados são a projecção da imagem da própria comunidade e das suas utopias. Podemos dizer que o fenómeno das representações teatrais, dada a insuficiente documentação histórica e da crítica teatral[27], é uma espécie de testemunho dos humores, das sensações e dos sonhos dos homens e mulheres que formam o movimento anarquista. Esta auto-representação põe igualmente em relevo uma forte conotação "classista" que se traduz pela convicção de fazer parte antes de tudo, do mundo dos "trabalhadores braçais". Uma certa tendência "anti-intelectual" transparece tanto em textos de obras como no pôr em cena os espectáculos e na formação dos "artistas improvisados", e considera-se "trabalhador pensante" qualquer um que pertença à burguesia.

Este forte sentimento de pertença a uma certa classe leva à exclusão dos que adoptam comportamentos diferentes que poderiam, de alguma forma, "trair" a causa comum. Os companheiros e as companheiras que fazem baptizar os seus filhos, os que se casam pela igreja, ou os "fura greves", ou ainda os que não participam assiduamente nas iniciativas são "banidos" da comunidade.

A família subversiva é uma família diferente, a começar pela união livre. O problema do amor livre é um argumento muito debatido pela propaganda e seria interessante descobrir quantos militantes da época escolheram conviver em vez de se casarem[28]. É certo que ao longo do século este fenómeno se expandiu. É muito frequente declarar-se ateu ou não pertencer a nenhuma religião fora dos recenseamentos.

Com frequência, na família libertária aproveita-se o nascimento do primeiro filho para abandonar as tradições populares aceites até então, e para escolher um prenome que demonstre

uma vez mais o seu ideal ou que sirva de voto para um futuro melhor.

Mesmo o argumento da emancipação da mulher é muito actual na comunidade, é assim que em bairros populares nascem timidamente as primeiras associações femininas. O problema da família e da libertação da mulher são argumentos directamente ligados à questão da educação. Diferentes escolas laicas e libertárias são organizadas, sobretudo após à morte de Francisco Ferrer, contudo, a única experiência que demonstra uma certa continuidade é a de Clivio, na província de Varese, um escola criada em 1907 e que permanecerá até 1922[29]. Outras escolas terão uma vida efémera por inúmeras razões, sendo a principal a hostilidade das autoridades governamentais e eclesiásticas. Eis os aspectos a salientar desta sociedade em devir, que toma consciência dia após dia da sua identidade subversiva, na espera "escatológica" do fatídico alvor revolucionário. Esta tensão ideal e subversiva atinge a sua manifestação extrema durante os dias de lutas, greves, motins e grandes acontecimentos. Um dos momentos que traduzirá melhor a capacidade mobilizadora dos libertários, sem contar com os movimentos insurreccionais da Lunigiana em Janeiro de 1894 e a "semana vermelha" em Julho de 1914, será a greve selvagem contra a execução de Francisco Ferrer. Esta greve representa o maior momento de intensidade de um período marcado por agitações e distingue-se de outras importantes mobilizações por duas razões fundamentais: o motivo que desencadeia o protesto é completa e verdadeiramente separado da situação local e a greve aparece mais como uma greve política e internacional, dado o seu desenrolar simultâneo em vários países europeus; esta greve, caso aparentemente único na história, assemelha-se bastante a uma contestação contra a Igreja católica. Para os anarquistas da época, a pessoa de Ferrer, tornado rapidamente o emblema da luta contra o obscurantismo da Igreja, encarna a imagem do educador libertário que expande a cultura racionalista, e será imediatamente mitificado. A lenda de Ferrer na Toscânia, precede em pouco o mito de Gori e caracteriza-se por uma forte semelhança nos comportamentos dos grupos de militantes e no ritual das comemorações[30].

Todas as localidades da Toscânia (III.5) sem excepção serão preenchidas por esta vaga de greves gerais para protestar contra a execução do educador libertário de origem espanhola. Os protestos continuam ainda durante muitas semanas sob a forma de manifestações, de encontros, de conferências, muitas vezes acompanhados de incidentes e prisões. Durante todo este período, os "partidos avançados", dos socialistas aos republicanos, dos radicais aos franco-maçons e sobretudo os anarquistas, estarão na primeira linha das manifestações.

Antes de falar da luta e da greve geral anunciadora da revolução social, é preciso falar do mito da barricada, lugar simbólico de insurreição revolucionária. No imaginário dos subversivos dessa época, a barricada é o símbolo mais directo herdado da revolução francesa de 1789 e de 1848, consolidado pelo das barricadas do ressurgimento e da Comuna de Paris. Em 1894, os operários pedreiros da cidade de Carrara e das zonas limítrofes levantarão barricadas para tentar de forma vã impedir os Austríacos de trazerem reforços. Os proletários milaneses, em 1898, defender-se-ão atrás de barricadas contra a feroz repressão do general Bava Beccaris, para lutar contra o enriquecimento da cidade. Eis porque a acção de construir obstáculos com a ajuda de móveis e de objectos mais diversos, se transforma numa espécie de "altar sacrificial" de sinceros revolucionários de entre os quais vidas jovens

serão "imoladas por uma ideia". Um jornalista anónimo do "Libertário", em 1903, termina assim a sua entrevista em que se perguntava se as barricadas eram ainda actuais:

> *Ali em baixo, sobre a barricada é içada a bandeira da revolta, docemente acariciada por uma brisa ligeira, defendida por homens que amam a vida, que adoram os seus pais que, à notícia de uma partida sem regresso, encerraram nos braços e abraçaram com um transporte indescritível e pela última vez a sua esposa e os seus filhos porque estavam bem decididos a morrer. Ali em cima, sobre a barricada, pergunto-vos se não vêem no seu rosto brilhar a educação viril no melhor sentido da palavra, e esta excelente civilização que nos leva a dar a nossa vida tão querida, ao Ideal;*
> [...]
> *Não vêem que se trata de um espírito antes de mais educativo, o que anima estes generosos, que estão conscientes de ser vencidos e no entanto combatem, e lançam a sua vida cheia de energia nos abismos. Pergunto-me se na obscuridade da noite profunda e chuvosa que nos rodeia, onde se faz ouvir o eco longínquo do passo cadenciado das patrulhas inimigas, este amas informe de pólvora, de objectos materiais, de pedras que cobrem a rua, não representaria a mais elevada concepção de civilização e educação, e não seria o símbolo de um clarão fecundo do "sol do futuro" na obscuridade do presente*[31].

Porém, esperando o "sol do futuro", o tempo não passa apenas para a luta mas também para a festa, para a comemoração, como o dia tão "sagrado" do Primeiro de Maio. A data do Primeiro de Maio, verdadeira manifestação alternativa às festas dos patrões, tornar-se-á rapidamente, um dos principais acontecimentos destas comunidades que saem dos espaços fechados em que se desenvolvia enquanto conferência, para se transformar numa "festa campestre". Esta festa decorre em pleno ar livre, longe das habitações, alternando com momentos de descanso e de divertimento, com momentos de propaganda e de protesto, como para afirmar de novo e com intensidade uma presença continuamente posta em discussão pelas acções tomadas pelo Estado[32]. Um outro rito "laico" que pertence também à comunidade libertária, quer para grupos socialistas, quer republicanos, tem lugar no momento da inauguração de uma bandeira[33] ou de um novo círculo, sempre acompanhado de uma manifestação musical.

O imaginário social das classes subalternas não se alimenta apenas do "ritual laico" ou de cultura racionalista e libertária em geral, mas principalmente da construção de mitos operários. O mito não existe apenas enquanto grande acontecimento histórico e social, como a "Grande Revolução" de 1789 ou a Comuna de Paris (cuja comemoração de 18 de Março representa para os anarquistas, bem antes do Primeiro de Maio, o rito internacional por "autonomase"), mas tem a sua construção em torno

da personalidade de alguns militantes, que se tornaram, assim, exemplos a seguir, concentrando neles a atenção, as aspirações, o "modelo ideal de revolucionário". Na Itália libertária, podemos falar, sem hesitação de mitos no caso de Carlo Cafiero e de Pietro Gori. Em torno deste último personagem concentraram-se os sentimentos de resgate social e esperança do "sol do futuro" de várias gerações de militantes.

Será mesmo a biografia de Gori, jovem militante, com o seu lado aventureiro unido a qualidades muito naturais de orador e a uma capacidade de comunicação muito rara para a época, que alimentará este mito. Uma testemunha digna de confiança deste período, Luigi Fabbri, numa carta dirigida a sua mulher Bianca, deixou-nos uma imagem extraordinária de Gori e os lugares que suportaram os efeitos da sua propaganda:

> *Se pudesses ver o entusiasmo que Gori provocou e a sua conferência, e com que confiança todos os cidadãos estão muito na sua decisão de continuar a greve! Os mineiros. Os mineiros terminaram após muitos dias: nenhum "tombeur de grève", nenhum acto de traição! Gori fez a conferência de uma janela que dava para a praça; uma praça fervilhante de habitantes. Metade da multidão era composta de mulheres jovens e velhas. As jovens cantavam divinalmente o hino dos trabalhadores. Após a conferência, quando estávamos prestes a ir para os carros, eis que a multidão nos cerca e então com a bandeira da liga sobre a cabeça percorremos toda o sítio ao som do hino dos trabalhadores e dos gritos de viva a greve! Viva a revolução! Viva a liberdade! Viva o comunismo! Viva a organização! Viva a anarquia! As mulheres estavam ainda mais entusiasmadas que os homens, algumas levantavam os seus filhos acima da cabeça em sinal de transporte e uma velha veio beijar a mão de Gori, desejando-lhe "todo o bem possível da parte do senhor..."*[34]

A morte de Pietro Gori suscita uma profunda comoção em todo o país; diferentes iniciativas

foram organizadas e muitas homenagens foram dedicadas ao poeta da anarquia. Uma multidão de pessoas, como nunca se tinha visto nestes casos, acompanhou-o na sua última viagem de Portoferraio a Rosignano Marittima, onde ocorreram as exéquias. O aniversário da morte de Pietro Gori, durante todo o período que vai de 1912 a 1922, foi festejado quer nas cidades quer nas aldeias de toda a Toscânia, como em muitas outras regiões de Itália. As manifestações, os comícios e as comemorações organizadas para a ocasião tiveram sempre a participação de milhares de proletários. Pietro Gori teve uma relação especial com a Toscânia, em particular com as cidades da costa de Tiro: de La Spezia a Civitavecchia, passando por Carrara, Pietrasanta, Viareggio, Pisa, Livorno, Rosignano Marittimo, Castagneto Carducci, Piombino, Portoferraio, Follonica, etc. Para perceber a força deste laço, basta lembrar que durante esta década, em cada uma das cidades, foram inauguradas placas comemorativas, monumentos, praças e ruas à memória do "poeta gentio"[35]. Marcas importante do "mito goriano" encontram-se também na zona de Valdarno (Cavriglia, San Giovanni Valdarno, etc.), onde a presença libertária foi sempre muito viva, em especial junto dos mineiros. Assim que o fascismo

sobe ao poder, estes lugares de "culto libertário" tornam-se paradoxalmente lugares de conflitos e batalhas onde os esquadrões de Mussolini tentarão por todos os meios desenraizar fisicamente a presença libertária, destruindo todos os símbolos, em particular, as estátuas e as placas comemorativas dedicadas ao "cavaleiro errante". E quando a violência se torna impotente, chega-se ao ponto da apropriação do mito, transformando Gori num precursor do fascismo.

Para concluir esta breve relação sobre a comunidade libertária, como não falar do "rito laico" por excelência: as exéquias e a cremação. O enterro não representa apenas o momento do "triste" adeus à companheira e ao companheiro que deixa a comunidade, mas torna-se também ela uma ocasião subversiva, de identificação colectiva, o testemunho directo, visível e real do racionalismo, da cultura laica e anti-clerical. Em torno do acontecimento funerário, desenvolve-se o "associativismo" racionalista e as sociedades de cremação; os ritos laicos desenvolvem-se numa encenação estudada e particular, em aberta oposição com as sociedades e ritos católicos. Podemos afirmar sem hesitação, que as sociedades anti-clericais representam um dos fenómenos mais consideráveis e melhor difundidos no território, tocando de forma profunda as classes subalternas entre os séculos XIX e XX. O "culto" das exéquias civis é de tal forma reproduzido que as autoridades tentarão com frequência proibir os cortejos fúnebres, justificando as suas acções como sendo normais questões de ordem pública. A "morte laica" foi um dos pontos principais das reivindicações das associações anti-clericais e a Toscânia foi uma das regiões de ponta deste fenómeno[36].

Conclusões

Na conclusão desta breve exposição sobre alguns pontos fundamentais da história do anarquismo italiano, deve questionar-se como é que um movimento com tradições tão ricas e tão profundamente enraizado na sociedade, pôde quase desaparecer após a guerra. E se uma herança foi recolhida, qual foi? O que transmitiu esta herança às novas gerações de militantes que se debruçaram sobre esta doutrina durante os anos de contestação dos jovens e que ajudaram a içar de novo a bandeira negra da anarquia? Análises complexas e exaustivas estão fora do quadro deste trabalho, mas gostaria contudo de tecer algumas considerações finais por forma a voltar ao tema do colóquio "a anarquia tem futuro?"

A ascensão e queda do anarquismo histórico podem ser explicadas por diferentes argumentos, mas creio que - se rejeitarmos as conclusões fáceis e previstas dos que quiseram justificar o fim do anarquismo, refiro-me em particular aos historiadores de tendências tanto liberais quanto marxistas-leninistas - pela sua própria natureza, o anarquismo não pode estar contido numa lista clássica de análises sociológicas e políticas, pela única razão de que é impossível estudá-lo como um simples partido ou movimento político. Como é impossível, aliás, na minha opinião, afirmar que o anarquismo deve a sua queda às contradições sobre o problema de organização[37].

Gramsci considerava o anarquismo um movimento com carácter religioso onde "a típica disciplina dos partidos políticos" é substituída por diversos valores como "a amizade pessoal, a estima do indivíduo, o prestígio de um nome, o medo de ser acusado de traição"[38].

Se o líder comunista, por um lado, tocou um dos pontos fundamentais do anarquismo, "a religiosidade", por outro, ele não a compreendia, o que é muito grave num materialista, que a realidade da profunda penetração do anarquismo nos casais do mundo proletário da época era um objectivo. Mas é por causa do objectivo preconcebido de demonstrar que o anarquismo era totalmente estranho ao movimento operário, catalogando-o como "tendência do espírito humano (dos proletários e dos burgueses)", que Gramsci não conseguia tomar consciência de que o anarquismo era ao contrário, uma das expressões principais da subjectividade subversiva destes proletários que o Partido Comunista queria a todo o preço reunir nas suas organizações.

Quando o fascismo, com a cumplicidade do estado e do grande capital, começa a sua política de agressão das forças de esquerda a fim de enfraquecer a resistência operária, desencadeia-se uma autêntica guerra civil contra as comunidades operárias. O objectivo dos "caides" fascistas, era destruir a rede de associações: as casas do povo, as bolsas de trabalho e os círculos, que constituíam a anti-sociedade subversiva. Simultaneamente, fazia-se uma verdadeira caça aos militantes e seus familiares, chegando depois o momento da destruição dos símbolos: as bandeiras, os monumentos e as placas comemorativas. Os

"squadristi" queriam arrasar todos os sítios onde a comunidade subversiva sempre tinha vivido, estes lugares onde a luta antifascista foi mais decidida e mais compacta que algures, como o sublinhou o historiador inglês Tobias Abse ao falar da experiência da cidade de Livorno[39].

Os anos seguintes, em muitas cidades da Toscânia, bairros populares inteiros foram destruídos, em particular aqueles que foram testemunhas de uma forte resistência ao fascismo, e reconstruídos de uma forma que não se parecesse em nada à estrutura precedente. Mas o fascismo não queria apenas destruir; onde foi possível tentou substituir o imaginário subversivo. Aliás uma boa parte dos líderes fascistas, a começar pelo próprio Duce, provinha de linhas do socialismo e de subversão em geral, e conhecia tão bem esta realidade como as técnicas para elaborar consensos. É assim que as casas do povo foram substituídas por sedes dos "fachos", os círculos operários por círculos recreativos fascistas e o mesmo aconteceu com os sindicatos. Os monumentos e as placas comemorativas da história do socialismo e do anarquismo foram completamente substituídos por placas da história nacional e por vezes da história romana. Por exemplo, na costa de Tiro da Toscânia, todas as placas e monumentos dedicados a Pietro Gori, excluindo os de Portoferraio que apenas foram retirados sem serem destruídos, suportaram sistematicamente a destruição, para falar apenas do ano de 1940.

Além do mais, o regime fascista favoreceu uma certa reorganização industrial que comportou a introdução do "fordismo" nas principais fábricas do país e que provocou o alargamento da concepção do trabalho baseado na produtividade e no operário não especializado, e por consequência, na marginalização progressiva e inevitável do operário especializado.

A crise do anarquismo coincidiu pois, com a desintegração das comunidades subversivas e o inexorável desaparecimento do operário especializado (de ofício), devido à introdução na sociedade de novos modelos, mitos e organizações autoritárias - quer fascistas quer bolchevistas. O que restava da subversão libertária na Segunda metade do pós guerra, foi quase absorvida pela política de dupla face do Partido Comunista que, por um lado, sustentava uma posição revolucionária equívoca em relação à base, utilizando ao máximo a ilusão do "mito soviético", e perante o Estado garantia "governabilidade" e "estabilidade", sustentando na realidade um papel que era "contra-revolucionário".

Em definitivo, o desaparecimento da "sociedade subversiva" marca o fim da anarquia, mas também de todos os movimentos revolucionários deste século, porque perdendo-se a alternativa anti-autoritária perdeu-se a capacidade e a força de *"fare società"*. Não é desprovida de razão o facto de inúmeros pensadores de diferentes pontos de vista, relançaram a ideia de recuperar o património social do primeiro movimento operário, o seu aspecto social solidário e mutualista, autónomo e crítico face ao estatismo da esquerda reformista, etc.[40]

Para concluir, pode-se estar de acordo sobre o fim do anarquismo como fenómeno original da Primeira Internacional que termina o seu ciclo histórico com a Revolução Espanhola de 1936-1939. Mas é preciso reconhecer que novas formas de anarquismo existem desde algumas décadas, que não expressaram ainda totalmente toda a sua potencialidade, mas que, apesar de tudo, perduram felizmente na nossa sociedade contemporânea e exprimem a tendência lógica da procura de um desenvolvimento alternativo e de afirmação do princípio de liberdade.

Tradução de Guadalupe Subtil

Notas

1 Em Itália o único texto publicado até ao presente é o de Eva Civolani, *L' anarchismo dopo la Comune. I casi italiano e spagnolo*, Milano, Franco Angeli, 1981.

2 Cfr. Robert Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano. Dagli inizi fino al 1911*, Firenze, Soc. Na. Editrice "La Voce", 1926, p. 44.

3 Cfr. Pier Carlo Masini, *La Prima Internazionale*, in Maurizio Antonioli, Pier Carlo Masini, *Il Sol dell'Avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale, Pisa, BFS edizioni, 1999, pp. 12-13.*

4 Franco Della Peruta, *La consistenza numerica dell' Internazionale in Italia nel 1874,* no "Movimento operaio", dic. 1949 – gen. 1950, pp 104-106. Ver também Renato Zangheri, *Storia del*

socialismo italiano. Volume primo. Dalla rivoluzione francese a Andrea costa, Torino, Einaudi, 1993, pp 408-414.

5 Cfr. Errico Malatesta, *Prefazione* no volume de Max Nettlau, *Bakounine e l' Internazionale in Italia dal 1864 al 1872,* Ginevra, Edizioni de Il Risveglio, 1928, p. XXIII.

6 Para o tratamento dos dados sobre a quantidade de títulos, que estão logicamente incompletos, consultei a obra de Leonardo Bettini, *Bibliografia dell' anarchismo.* Vol. I Tomo I. *Periodici e numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati in Italia (1872-1971),* Firenze, CP, 1972, graças às fichas dos seus apêndices inéditos que me ofereceu gentilmente Romano Broggini, e ao inventário em curso na nossa biblioteca.

7 Cfr. Maurizio Antonioli, Pier Carlo Masini, *Il Sol dell' avvenire. L' anarchismo in Italia dalle origini alla Prima...,* cit. P. 149.

8 A palavra proletário é aqui utilizada na acepção comum em Itália de assalariado do campo ou da cidade, sem estar exclusivamente ligado ao mundo da fábrica moderna.

9 Cfr. Luigi Lotti, *La settimana rossa,* Firenze, Le Monnier, 1965. Lotti publica em apêndice o quadro sinóptico da *Situazione parziale e generale, per provincie e per colori politici, delle Associazioni sovversive e movimento avvenuto nelle associazioni stesse durante il 1° semestre 1914,* aos cuidados do Bureau reservado de P.S. O documento recapitulativo do M.I. avalia em 9.483 o número de anarquistas classificados em todo o território nacional, 204 as associações e os grupos libertários reuniam 6.544 membros, 123.556 inscritos nas 507 organizações sindicais revolucionárias. Para as outras forças de esquerda da Toscânia, tínhamos os dados seguintes: Republicanos 15.801 filiados dos quais 166 grupos e círculos; Socialistas (de cada tendência) 44.225 filiados das quais 550 secções e círculos; Sindicatos confederados 14.176 inscritos dos quais 75 associações.

10 Cfr. Giorgio Sacchetti, *Sovversivi in Toscana (1900-1919),* Todi (PG), Altre edizioni, 1983, p.80.

11 Ver relatório do congresso sobre "L' Avvenire anarchico", A.2, n. 1 do 1° gen., 1911.

12 Cfr. "Bollettino dell' Unione Anarchica della Provincia di Pisa e di Grosseto", suppl. Al n. 3 de "L' Avvenire anarchico", A 11, n. 31 de 15 de Outubro de 1920.

13 Cfr. "L' Avvenire Anarchico", a 11, n. 31 de 15 de Outubro de 1920.

14 Sobre a situação particular do anarquismo em Carrara ver os trabalhos de Lorenzo Gestri, *Capitalismo e classe operaria in provincia di Massa e Carrare. Dall' Unitá d' Italia all' etá giolittiana,* Firenze, Leo S. Olschki, 1976; Ugo Fedeli, *Anachismo a Carrare e nei paesi del marmo. Dall' Internazionale ai moti del' 94,* Pisa-Carrare, BFS edizioni-Cooperativa Tipolitografica, 1994; Massimiliano Giorgi, *Nel sindicalismo di azione diretta prima della Grande Guerra; Alberto Meschi e la Camera del lavoro di Carrare: Alberto meschi e la camera del lavoro di Carrare (1911-1915), Carrare (MS), La Cooperativa Tipolitografica Editrice,* 1998.

15 Existem numeroso estudos sobre o anarquismo em Valdarno, em particular o de Giorgio Sacchetti, *Presenze anarchiche nell' aretino dal XIX al XX secolo.* Pescara, Samizdat, 1999.

16 Sobre Piombino, ver as edições de Pietro Bianconi, *Il movimento operaio a Piombino,* Firenze, La Nuova Italia, 1970; Ivan Tognarini, *Fascismo, resistenza in una citá operaria. I. Piombino dalla Guerra al crollo del fascismo (1918-1943).* Firenze, CLUSF, 1980.

17 Sobre Elbe, ver o estudo de C. Biffoli e M. Lungonelli, *Una classe operaria in formazione: i siderurgici di Portoferraio (1901-1905),* in "Studi storici", a 1985, n. 1, pp. 53-68.

18 Sobre Livorno, ver os ensaios de Nicola Badaloni, *Democratici e socialisti livornesi nell' Ottocento,* Roma, Editori riuniti, 1966; Tobias Abse, *'Sovversivi' e fascisti a Livorno (1918-1922). La lotta politica e sociale in una citá industriale della Toscana,* Livorno, Quardeni della Labronica, 1990.

19 Sobre as condições das classes subalternas em Pisa, ver o ensaio de Alessandro Marianelli, *Il movimento operaio e socialista a Pisa sul finire dell' etá giolittiana,* em "Movimento operario e socialista", n. 1 (1978). A propósito das raízes do anarquismo "pisan", Cfr Franco Bertolucci, *Anarchismo e lotte sociali a Pisa 1871-1901. Dalla nascita dell' Internazionale alla Camera del lavoro,* Pisa, BFS edizioni, 1988.

20 Sobre o anarquismo em Florença, em Empoli e arredores, ver os estudos de Luigi di Lembo, *Il movimento anarchico a Firenze (1922-30),* in "Citá & Regione", n. 6 (1980); Libertario Guerrini, *Il movimento operaio nell' empolese 1861-1946,* Roma, Editori riuniti, 1970; *Antifascismo e antifascisti nell' empolese,* a cuidado de Rineo Cirri, Firenze, G. Pagnini editore, 1992. Sobre Siena, ver o volume *L' antifascismo senese nel documenti della Polizia e del tribunale Speciale (1926-1943),* a cuidado de Rineo Cirri, Siena, Nuova Immagine editrice, 1993.

21 Cfr *Anarchisme & syndicalisme. Le congrés Anarchiste International d' Amsterdam (1907).* Introdução de Ariane Miéville e Maurizio Antonioli, Paris, Nautilus, editions du Monde Libertaire, 1997.

22 Cfr. Pietro Gori, *La question sociale e gli anarchici*, in P. G. *Scritti scelti,* vol.1, *Sociologia anarchica, conferenze,* Cesena, Edizioni l' Antistato, 1968, p. 76.

23 Deve fazer-se um inquérito histórico aos bairros populares das principais cidades italianas onde o anarquismo tinha uma presença significativa; a este respeito não existem muitos estudos, assinalamos os de Marcello Zane. *Anarchici di quartiere. Antifascismo e vita quotidiana nel quartiere industriale Campo Fiera di Brescia,* in "Rivista storica del' anarchismo", a 2, n. 1 gen.-giu 1995, pp. 29-56 e Fabrizio Giulietti, *I gruppi anarchici "Barriera di Nizza" e "Barriera di Milano" nella rete della polizia fascista. Torino 1930,* na "Rivista storica dell' anarchismo", a 4, n. 2 lug.-dic. 1997, pp. 47-67.

24 A propósito do mundo dos bistrots e das vendas de bebidas, ver o número monográfico *Proletari in osteria de* "Movimento operaio e socialista", a 8, n.s., n. 1gen.-apr. 1985 e em particular o artigo de Renato Monteleone, *Socialisti o "ciucialiter"? Il PSI e il destino delle osterie tra socialitá e alcoolismo,* pp. 3-22.

25 Sobre o teatro de Pietro Gori, ver o ensaio de Maurizio Antonioli, *Il teatro sociale de Pietro Gori,* in *Maschera e rivoluzione. Visioni di un teatro de ricerca,* ao cuidado de Fernando Mastropasqua, Pisa, BFS edizioni, 1999, pp. 64-71.

26 Cfr. Errico Malatesta, *Sciopero: drammain tre atti,* Ginevra, Libreria del Risveglio, 1933.

27 Este atraso da pesquisa histórica sobre o teatro político e social em Itália, foi assinalado várias vezes por Gianni Isola nos seus ensaios *Utopia sociale e societá del futuro nel teatro socialista italiano delle origini,* em "Movimento operaio e socialista", a 11 n.s., 3 set.out. 1988, pp. 469-480 e La ribalta socialista in Italia tra Otto e Novecento, *em "Ventesimo secolo", a 1., n. 2-3, mag.-dic. 1991, pp. 387-411.* As obras de Isola são sobretudo orientadas para um uso teatral no domínio socialista, pondo de lado a experiência libertária. Ver igualmente Franco Ragazzi, *Il teatro socialista a genova. Luoghi, autori, pubblico (1892-1915),* em "Ventesimo secolo", a 5, n. 14-15 mag.-giu. 1995, pp. 369-415.

28 A questão interessante do amor livre é muito debatida nos jornais da época, à qual não correspondem de imediato consequências práticas dado o respeito pelas mulheres. Muitas vezes, nas fichas pessoais de alguns militantes foram encontradas denúncias por violências físicas sobre as companheiras. Uma outra experiência também interessante tem a ver com os cursos de educação sexual e de informação sobre higiene íntima organizados por mulheres. Para terminar, saliento as observações de um militante pisan muito conhecido, Giovanni Rossi, inventor e construtor da Colónia anarco-comunista Cecilia em Paraná, no sul do Brasil. Esta experiência foi publicada em Livorno em 1893 na forma de brochura intitulada: *Cecilia comunitá anarchica sperimentale. Un episodio d' amore nella colonia "Cecilia".* O texto foi reimpresso pela BFS em 1993.

29 Cfr. *Gli anarchici do Clivio e la scuola*

moderna razionalista, a cuidado de Amerigo Sassi, Azzate (VA), Macchione editore, 1998.

30 Sobre os motins "pro Ferrer", ver o ensaio de Lorenzo Gestri, *Luigi Campolonghi e il "caso Ferrer": due inediti,* na "Biblioteca Civica di Massa, annuaire", 1980, pp. 211-228. A propósitos de batalhas anticlericais no início do século, cfr. E. Decleva, *Anticlericalismo e lotta politica nell' etá giolittiana. Il l' estrema sinistra e la formazione del blocchi popolari,* em "Nuova rivista storica", a 53, n. 5-6 (1969), pp. 541-617.

31 "Il Libertario", a 1, n. 12 de 1 Out. 1903, artigo *La barricata* sob o nome de Coclite.

32 De entre os inúmeros estudos sobre a tradição do Primeiro de Maio, assinalo Maurizio Antonioli, *Vieni o maggio. Aspetti del Primo Maggio in Italia tra Otto e Novecento,* Franco Angeli, 1988.

33 Sobre a utilização dos emblemas do movimento operário, ver Giorgio Spini, *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa,* Torino, Einaudi, 1999, pp. 337-346 e o ensaio de Lorenzo Gestri, *"Ecco la nostra bandiera!" (Barricata della Chanvrerie, giugno1832). Considerazioni preliminari ad una ricerca sui vessilli operai, in Richerche di storia moderna IV in onone di Mario Mirri,* a cuidado de Giuliana Biagioli, Pisa, Pacini, 1995, pp. 435-457. Para ter um quadro completo sobre a história das bandeiras operárias italianas, ver *Un' altra Italia nelle bandiere dei lavoratori. Simboli e cultura dall' unitá d' Italia all' avvento des fascismo,* a cuidado do Centro Studi Piero Gobetti, Istituto Storico della resistenza in Piemonte, Torino, 1980.

34 Autoria de Luce Fabbri, *Luigi Fabbri storia d' un uomo libero*, Pisa, BFS edizioni, 1996, p. 69.

35 De toda esta tradição ligada a Gori, perduram ainda sinais visíveis em muitas cidades da costa de Tiro na Toscânia. Em Rosignano Marittima, província de Livorno, a sua cidade de adopção, existe um pequeno museu de relíquias "gorianas", que foi recentemente restaurado e aberto ao público. Sobre as memórias de Gori na Toscânia, ver as obras de Liberovici, L. Panti, *Documenti, testimonianze orali, interventi critici riguardanti Pietro Gori,* Rosignano Marittimo, marzo 1974 e Mairie de Portoferraio, Circle culturel Antonio Gramsci ARCI/ UISP Portoferraio, *Pietro Gori e l' Elba (Frammenti della vita di un anarchico raccontati dalla gente),* n. u. lug. 1974, ao cuidado de P. Piscitello e S. Rossi, e prefácio de E. Jona.

36 Sobre este tema, ver F. Conti, ª M. Isastia, F. Tarozzi, *La morte laica. I Storia della cremazione in Italia (1880-1920),* Torino, Paravia, 1998. Sobre a Toscânia, um ensaio de Lorenzo Gestri está em vias de publicação. O autor, a partir do caso da Sociedade de Cremação de Pisa, põe em evidência uma série de questões interessantes sobre a difusão da cremação e do associativismo anticlerical da região, entre os séculos XIX e XX.

37 Cfr. Emilio Falco, *Armando Borghi e gli anarchici italiani 1900-1922,* Urbino, Quattro Venti, 1992, p. 179.

38 Cfr. Antonio Gramsci, *L' Ordine nuovo 1919-1920,* Torino, Einaudi, 1954, p. 477.

39 Cfr. Tobias Abse, *"Sovversivi" e fascisti a Livorno (1918-1922). La lotta politica e sociale in una città industriale della Toscana.* Livorno, Quaderni della Labronica, 1990, pp. 254-255.

40 Em Itália, Marco Revelli fez várias intervenções sobre este argumento, ver a este respeito os seus ensaios *Le due destre,* Torino, Bollati Boringhieri, 1996 e *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro,* Torino, Bollati Boringhieri, 1997. Em França, Alain Bihr trata as mesmas questões sobre as posições mais radicais; ver em particular o seu ensaio *Dall' "assalto al cielo" all "alternativa". Oltre la crisi del movimento operaio europeo,* Pisa, BFS edizioni, 1982.

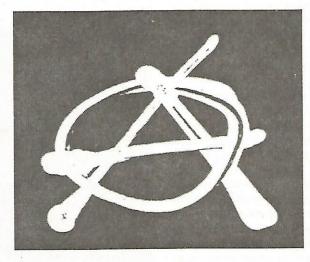
ELOGIO DA ANARQUIA

Mimmo Pucciarelli

Início de Outubro de 1999, após um confronto tempestuoso com a minha companheira, para apaziguar os nossos corações, fomos ao cinema. Comprámos dois bilhetes para «Kadosh», o filme de Amos Gitai mesmo antes do início da sessão. Uma vez sentado na sala, tentei deixar levar-me pelo som e pelas imagens propostas por esse filme... mas como estávamos perto das datas do colóquio (27, 28 e 29 deste mesmo mês), pensava também naquilo que poderia dizer hoje. É assim que no mesmo momento em que este filme mostra dois religiosos judeus ultra-ortodoxos a iniciarem uma discussão séria (enquanto na sala começava a rir-se às gargalhadas) sobre a maneira de beber chá no dia do Sabat, isto é, se era preciso deitar o chá no copo antes de pôr açúcar, que na minha cabeça outras imagens sobrepuseram-se àquelas projectadas pelo ecrã.

Essas imagens eram as de um debate ao qual tinha assistido na livraria libertária de Lyon, *La Griffe*, em que o tema era o renovar do movimento libertário. Eram mais precisamente as do momento em que perguntaram a um militante da CNT (*Confédération Nationale du Travail*), se a prática e a finalidade da sua organização eram sindicalistas revolucionáiras ou antes anarco-sindicalistas, se em definitivo se se inspiram antes em Monatte ou em Malatesta.

Como foi possível esta sobreposição de imagens? É preciso dizer que no momento desta sobreposição, a cena do filme decorria num «local» bastante desarrumado de uma pequena sinagoga situada no bairro Mea Shearim de Jerusalém, onde vive uma comunidade de ultra-ortodoxos judeus bastante activa. Encontrava-se nesse local, como de costume, um punhado de barbudos vestidos de preto, lendo livros sagrados ou invocando o Deus Pai pedindo-lhe auxílio afim de que eles se tornem homens puros e ajam como tal.

Depois desse parêntesis, segui de novo a história do filme, que em duas palavras definiria como um forte e por certo pungente testemunho sobre uma utopia mortífera. A dos religiosos ultra-ortodoxos, e das suas mulheres. Por exemplo de Rivka, que não podia ter uma criança do seu marido (provavelmente porque estava muito ocupado e distraído pelas obrigações morais para com Deus pai e criador, do qual ele procurava encontrar a vontade). Uma utopia mortífera por causa da qual Rivka morre sonhando primeiro com uma aproximação amorosa, sem resultado, como o seu marido, e depois numa luz mais viva, de se abandonar em paz ao sono eterno nos braços do seu homem...

Regressando a casa no fim da sessão, coloquei-me a seguinte pergunta: se eu sobrepus essas imagens, devo concluir que o anarquismo é identificável com uma utopia mortífera?

Como é que, perguntei-me ainda, se pôde ter criado no meu espírito essa sobreposição de imagens depois de ter acompanhado, durante quase trinta anos, os meios anarquistas e libertários, tentando compreender e explicar as origens sociológicas, e estudar (com toda a modéstia) o seu imaginário?

Como pude confundir ou misturar a imagem desse grupo de homens ultra-religiosos, à dos militantes anarquistas?

O que é feito do anarquismo hoje?

Se para os militantes e aqueles, aquelas que tentam compreender o fenómeno, não há dúvida que existe [o anarquismo], não penso que seja o caso para a imensa maioria da população. Aqueles e aquelas que o conhecem dirão, talvez, que as interpretações que dele podemos fazer são váriadas e singulares nas suas especificidades, e que não é simples fazer a apreciação deste «fenómeno» duma forma exaustiva. Contudo, vou tentar traçar-lhe as grandes linhas para depois responder à pergunta: o anarquismo tem futuro?

O anarquismo, actualmente, em França (1) apresenta-se sob vários aspectos que vou tentar aqui classificar esquematicamente em quatro tipos.

Antes de mais encontramos um *anarquismo social* (ou de luta de classes) em que se destacam mais ou menos a *Fédération anarchiste française*, a *Organization communiste libertaire*, *Alternative libertaire*, e as duas CNT. Estas organizações exprimem um anarquismo em que as abordagens ideológicas e práticas são parecidas e em que as diferenças não são compreensíveis à primeira vista. Não vou tentar fazê-lo agora, mas direi que têm mais a ver com as relações «de afinidade» entre os membros de cada grupo, colectivo e organização, que de uma real prática ou interpretação ideológica diferente.

Para lá das descrições idealistas do anarquismo, é de destacar que entre estas diversas estruturas, que podemos classificar sob a denominação de anarquismo social, não há grande simpatia. Ainda muito depois de 1968, data em que podemos marcar o renovar do anarquismo, ou se preferirem o momento em que recomeçou a manifestar-se mais regularmente e de uma maneira mais visível nas ruas, o dogmatismo e o sectarismo estiveram sempre na ordem do dia nas relações entre grupos e organizações anarquistas. Dogmatismo e sectarismo que parecem ter-se atenuado um pouco estes últimos anos, já que houve iniciativas nas quais as diversas estruturas anarquistas se juntaram. Mas no fundo, continua sempre aberto entre elas o problema de quem deve ou pode vangloriar-se de representar política e socialmente essa forma de anarquismo, senão mesmo todo o anarquismo. Notemos simplesmente que, ultimamente, com o desenvolvimento da CNT (a chamada da Rua *des Vignoles*, pois a outra conta apenas, provavelmente, com alguns duzentos filiados), esta parece ter tomado, a nível nacional, o lugar da organização com o maior número de filiados e por «conseguinte» sendo a mais representativa. Lugar esses que foi da *Fédération anarchiste française* até há pouco tempo.

O anarquismo social que é bastante activo pela sua participação nas «lutas e movimentos sociais», no domínio da edição e publicação de revistas ou ainda na organização de debates e encontros, é todavia minoritário tendo em conta os diversos componentes daquilo que podemos chamar o movimento anarquista em geral. Menos de mil pessoas aderem às organizações específicas (FA, OCL, AL) (2). Se acrescentarmos as duas CNT (3) e os membros dos grupos da *Union des anars* e os da *Coordination anarchiste*... podemos contar com cerca de duas a três mil pessoas...

Um segundo tipo de anarquismo, tão activo e visível quanto o anterior, é constituído por aquilo

que chamaria o *anarquismo do quotidiano* em torno do qual gravitam também duas a três mil pessoas. A particularidade deste tipo de anarquismo não está ligado *a priori* a referências ideológicas precisas, mesmo se as pessoas que nele participam se reconheçam nas problemáticas, acontecimentos e por vezes personagens oriundas da história do movimento anarquista. As pessoas e os grupos que podemos «colocar» nesta forma de anarquismo têm

intervenções que tocam diversos aspectos da vida quotidiana tais como a alimentação, a música, os transportes, as relações entre homens e mulheres, a habitação, etc...

Há locais que o podem representar tal como esse Local libertário de Dijon, que agrupa o Colectivo para as cidades sem carros, o colectivo contra a agricultura industrial, o grupo de discussão e de acção não-mista mulheres, o grupo pró-feminista homem, o grupo Antispecista, a CNT, e a Maloka que faz viver um quiosque informativo, organizador de espectáculos musicais, etc. (4). Outros locais como este existem noutras cidades e em particular entre os *squats* [ocupações] sociais (onde se tecem, ao longo dos tempos, laços quotidianos entre os alternativos e o território). Esta forma de anarquismo não tendo laços ideológicos fortes, encontramo-lo também nas actividades quotidianas de algumas livrarias como a *Gryffe* em Lyon, e espalhado pelos *fanzines* muitas vezes gratuitos ou a preço livre (*Dissensus*, *Maloka*). O anarquismo do quotidiano não é só apanágio dos grupos «autónomos» ou independentes de organizações específicas. Desenvolve-se também no seio de alguns grupos da FA. Ainda em Lyon, por exemplo, os quatro grupos da união local da FA, constituídos por cerca de 50 pessoas, abrem no seu local (que serve também de livraria), uma noite por semana, um Café libertário. Ora, é aqui que eles encontram e conseguem melhor trocar e desenvolver laços com os seus amigos e simpatizantes da cidade e do bairro onde está situado o seu local.

Uma outra particularidade desse *anarquismo do quotidiano*, para além da sua presença no dia-a-dia onde se instalam e encontram os membros de um colectivo ou de vários, é o desenvolvimento de uma rede militante, de auxílio mútuo, de trocas (de todo o tipo), que permite fazer circular rapidamente a informação, criar acontecimentos e fazer acções em conjunto sem ser preciso juntar-se sob uma sigla ou em torno de um projecto político pré-estabelecido.

De facto, temos aí um tipo de funcionamento horizontal mas não isento de contradições ou de questões abertas próximas daquelas que encontramos nas organizações «nacionais». Penso, entre outras coisas, na questão da *leadership*...

O terceiro tipo de anarquismo é constituído por uma corrente cultural, agrupando várias formas de expressões «libertárias» ao nível das ciências, da literatura, da música, do teatro, da produção cinematográfica, da pintura, da escultura, etc. Este anarquismo é menos homogéneo que os dois anteriores. De facto, encontramos os «anarcas» nas diversas áreas, mas há poucos laços directos ou indirectos entre as pessoas que se dizem ou consideram anarquistas desses diferentes meios. Por outro lado, na área cultural o anarquista raramente se apresenta com uma bandeira negra, excepto no caso de algumas casas de edição (*Atelier de création liberteire*, *Acracie*, as edições do *Monde Libertaire*...) ou de alguns grupos de musicas alternativas (cujo caso emblemático foi o grupo *Beururier noir* nos anos 80), sem contar com o anarquismo cantado por Léo Ferré e o mais popular de um Brassens (5)...

É de sublinhar, enfim, que é deste meio que aqui chamei de *anarquismo cultural* que, desde há uns trinta anos, surgem as únicas personalidades conhecidas pelo seu «anarquismo», pelos *media*, logo por um grande público.

Penso que o *anarquismo cultural* é uma das características das mais ricas e interessantes que podemos observar nos meios anarquistas pois que as suas iniciativas principais concentram-se, sobretudo, naquilo que podemos definir como uma actividade cultural. De facto, quer seja o *anarquismo social* ou o *do quotidiano*, consagram numerosas horas a fazer debates, exposições, projecções de vídeos, publicações, etc..., que são todas iniciativas de carácter especificamente cultural.

Todavia, a não-homogeneidade das iniciativas e os interesses particulares de uns e outros, os campos disciplinares por vezes afastados, as ideias controversas, as preocupações ligadas mais uma vez à representatividade (ao poder) fazem que este *anarquismo cultural* viva num terreno frágil, tal como podem ser os diversos colóquios onde este se manifesta «abertamente» e publicamente.

Finalmente, digamos algumas palavras sobre aquele que será o nosso quarto tipo de anarquismo. Trata-se daquele *anarquismo difuso* entre as «pessoas», todas as «pessoas» e um pouco por toda a parte no mundo. Este é expresso por mulheres e homens cuja maneira de ser e de agir é muitas vezes considerada como sendo «anarquista». Este *anarquismo difuso* (desculpem a tautologia) é o mais difuso, e o menos apreensível de todos. Este anarquismo que podemos também designar de *ontológico*, encontramo-lo quotidianamente aquando de uma tomada de posição de tal ou tal pessoa ou aquando de tal ou tal acontecimento, pelo qual os *media* se interessam muitas vezes. Com efeito, acontece-lhes periodicamente apresentar uma

pessoa ou um acontecimento como sendo da «anarquia», isto é, da marginalidade, do não-conformismo, do pôr em causa radical de tal ou tal aspecto duma questão quer seja social ou individual(7).

Esta forma de anarquismo (cuja caricatura poderia ser a daquele boi que num café espalha o seu anarquismo a partir de dois ou três canhões, à daquele homem muito rico que a minha filha mais velha encontrou recentemente numa viagem de comboio e que lhe contou ser proprietário de um grande castelo e ser anarquista...) é uma realidade à qual deveríamos prestar mais atenção para tentar compreender melhor, em quê e porquê a anarquia interessa as «pessoas».

Entretanto, é preciso voltar ao nosso assunto principal.

O anarquismo tem futuro?

Se tivermos em conta aquilo que acabei de dizer, podemos responder que sim. O anarquismo nas suas diversas formas, que acabo aqui de indicar, continuará a ter um. Mas a não ser o «incontrolável» e difuso presente em todos e todas, e que nos é difícil compreender e explicar a sua força, em relação aos outros três tipos que conhecemos um pouco melhor, e que podemos circunscrever melhor, podemos tentar traçar-lhe as linhas gerais.

De que futuro se trata?

Apesar de, entre os anos 50 e o fim dos anos 80, a influência marxista no que toca tanto o político como o económico e o cultural não parecia querer, nem teoricamente nem na prática (nas ruas), deixar espaço ao anarquismo, este não só resistiu, como parece ter-se enraizado de novo, sobretudo nas sociedades ricas e democráticas. Alguns consideram-no mesmo o único futuro possível... fé de anarquista como escreve, por exemplo, Pierre-Jean Dessertine. «*O horizonte*, diz, *estando doravante desanuviado de um certo número de ilusões que se desqualificaram, para aqueles que querem estar lúcidos o ideal libertário aparece como o único capaz de construir uma perspectiva válida. É tanto assim que cada vez mais, de maneira mais ou menos claramente formulada, é para o lado libertário que as pessoas se voltam. Este fenómeno aparece particularmente maciço no que concerne as gerações jovens.*» (8)

Ora, como o assinalava já em 1996 um artigo do *Le Monde* sentimos efectivamente, estes últimos anos, soprar uma *brisa libertária*. Esta tem o mérito de tornar mais visíveis algumas experiências libertárias e iniciativas anarquistas, mas não é a mesma coisa que o fenómeno maciço de que fala Dessertine.

Todavia, esta presença anarquista que, lembrêmo-lo, é de qualquer maneira bastante reduzida, é de qualquer modo uma realidade. Esta é a resultante de uma expressão colectiva da *sensibilidade libertária* (9) na qual, a dado momento, as pessoas se reconhecem e, graças à qual, elas têm vontade de fazer algo para «mudar o mundo» ou para o tornar o mais habitável possível (10). Mas grande número de militantes mantêm-se ainda agarrados a mitos e a «conceitos» antigos, que os anarquistas não souberam ou não puderam substituir por outros tendo uma ligação mais directa com o que vivem hoje e a situação económica, política e social dos membros da sociedade actual.

Penso que a *sensibilidade libertária*, assim como o *anarquismo difuso*, estão ligados às

problemáticas sociais e, nomeadamente, às clivagens entre ricos e pobres, às insuportáveis injustiças sociais (mas também àquelas aplicadas aos outros seres vivos e ao meio ambiente pelas sociedades humanas), e manifestar-se-ão tanto tempo quanto durarem as sociedades humanas, aperfeiçoáveis, com certeza, mas que nunca serão perfeitas. Além disso, a necessidade e a vontade de ser livre continuarão a desenvolver-se e a renascer aquando das futuras eclosões dos vários movimentos sociais ou simplesmente em indivíduos isolados ou fazendo parte de pequenas redes... O anarquismo, assim sendo, seria só uma *erva daninha* inextirpável no nosso planeta? No entanto, se a *sensibilidade libertária* pode ser facilitada pela crítica social e as suas diversas expressões, parece-me mais difícil fazer algo para impelir as «pessoas» a reconsiderar o sentido que podemos dar hoje à anarquia nos meios onde se pratica o *anarquismo social*, o do *quotidiano* e o *cultural* (meios que, é necessário destacar pois é importante, não são sempre estanques entre eles).

Com efeito, nestes três meios, o anarquismo é ainda vivido como um movimento milenarista que num dia ou noutro nos conduzirá à Revolução social e portanto a uma sociedade libertária. Esse *fim último*, esse *objectivo final*, foi pressentido durante muito tempo como a terra prometida, como o reino da felicidade, da amizade, do amor, da solidariedade, da verdadeira vida. É o motivo pelo qual os anarquistas se consideram ou consideraram os melhores deles como apóstolos (ou virgens vermelhas no caso das mulheres) (11).

Portanto, e visto que eles julgam que todas as outras doutrinas e movimentos políticos se encontram no erro, que pensam deter a Verdade, que estão no caminho certo e representam o futuro, esta ilusão persiste.

Porquê repô-lo em causa?

No número da «*rentrée*» - Setembro de 1999 - do *Le Monde Libertaire* (semanário da *Fédération anarchiste*), podiamos ler um artigo dando conta de todos os outros movimentos políticos actuais (pelo menos dos mais importantes) e mostrando as suas contradições e ineficácias face aos problemas que vivemos hoje ou, antes, os mais despojados de entre nós: os desempregados, os precários, etc.

Courant alternatif (órgão mensal da *Organisation comuniste libertaire*) publicou um número especial intitulado «o mito da esquerda: um século de ilusões social-democráticas».

O Bulletin d'information da CNT (12), publicou em Outubro de 1999 um pequeno artigo onde se indica, entre outras coisas, que as acções levadas a cabo pela *Confédération paysane* [Confederação camponesa] contra os Macdonald's poderiam ter sido obra de fascistas, esquerdistas, FNSEA ou CID-UNATI e que na essência «*a acção directa é outra coisa*»: a verdadeira acção directa é a dos anarco-sindicalistas, os verdadeiros...

Seria fácil revirar os argumentos que os nossos amigos anarquistas utilizam para mostrar o erro em que persistem os outros movimentos políticos, incluindo aqueles partidos de esquerda que, teoricamente, lhe deveriam estar mais próximos.

Quanto a mim, penso que no movimento anarquista reencontramos os mesmos erros, as mesmas ilusões e contradições que por vezes são as mesmas que as dos «outros». Além disso quando comparamos o movimento anarquista com os movimentos políticos, apercebemo-nos que ao fim e ao cabo não é necessariamente mais «eficaz» (13), e não sabe bem como e onde ir.

Não me demorarei aqui a indicar mais pormenores, já que todos os militantes os conhecem e aqueles e aquelas que se interessam pelo anarquismo nas suas pesquisas encontram numerosas pistas, tanto no presente como no passado.

Acho que continuar a pensar que para poder resolver os problemas das sociedades humanas *só há que* construir uma sociedade a partir de assembleias populares regida pela democracia directa, onde não haveria mais patrões, sem estados, onde todos e todas participariam no funcionamento duma sociedade libertada de qualquer entrave autoritário, é uma ilusão.

Pensar poder chegar lá procurando a *eficácia do número*, da massa (fosse ela libertária (14)), da unidade das forças libertárias (15), ou ainda da relação de força para instaurar a anarquia no mundo, não é só uma simples ilusão, mas é uma visão do mundo ligada a essa doravante velha crença indicando que a felicidade chegará com uma melhor gestão da vida dos homens e mulheres, uma gestão que os anarquistas e o seu federalismo quereriam de baixo para cima. *Sim de baixo para cima!*

Penso que esse anarquismo, considerando que a solução se encontra numa «interpretação política» mais justa, mais igualitária, mais fraternal, mais solidária do mundo, não tem futuro. Não que isso não corresponda às necessidades das pessoas (seria ainda necessário entendermo-nos sobre o que as «pessoas» representam e querem, e pensar como superar o fosso entre as «pessoas» dos países ricos e aqueles onde morrem de fome...),

antes pelo contrário. Mais democracia, mais felicidade, mais liberdade são coisas que apreciamos e vivemos aqui nos países ricos e democráticos, e digam o que disserem os militantes na sua prosa ideológica, a situação actual das «pessoas» não tem nada a ver com as de há cinquenta ou cem anos... espaços de liberdade e de democracia real existem, aqui nos nossos países «ricos e democrático». Mas sabemos também que a sua existência é menos verdadeira nos outros países.

Além disso, penso que o movimento anarquista, com as forças e as iniciativas que foi capaz de pôr em marcha ao longo da sua história, contribuiu directamente ou indirectamente à instauração desses espaços democráticos e de liberdades. Mas também, e penso que é aí que está no essencial a sua especificidade, soube imprimir essa necessidade mais radical do indivíduo, dos homens e mulheres de não aceitar o mundo tal como ele é, a sociedade tal como se constrói e institucionaliza em torno de valores particulares ao longo do tempo. É por isso que o anarquismo se dirigiu muitas vezes aos pés descalços, aos marginais, aos vagabundos, aos utopistas, aos revoltados, aos doces sonhadores. Os anarquistas interessam-se por eles, é certo, sem por isso que eles ou elas o sejam obrigatoriamente ele, elas..

O anarquismo teve sempre um fraco por essas pessoas indesejadas pelas estruturas oficiais e que põem continuamente em causa o funcionamento das sociedades «burguesas», «capitalistas», «comunistas», sejam totalitárias ou democráticas.

Ora, aí está uma das importantes contradições que observo na teoria e na prática anarquista. Por um lado parece interessar-se com paixão com os fora-de-ordens (esta bela expressão quebequense designa os marginais e os contestatários), e por outro propõe como objectivo final uma sociedade harmoniosa onde não haveria, ou aparentemente não deveria haver, fora-de-ordens. Mas caso contrário que faremos dos dissidentes numa sociedade libertária? Por outro lado, os anarquistas pensaram durante muito tempo que o seu sonho de uma sociedade harmoniosa, libertária, igualitária e fraternal não poderia não ser aceitada sobretudo por aqueles e aquelas que sofrem, que sofrem directamente as mais gritantes injustiças sociais. Ora, constatamos que actualmente não é o caso. Tê-lo-á sido realmente algum dia?.(16) O anarquismo pensava também poder resolver a questão social propondo (por vezes querendo impor) doses de anarquismo aos movimentos sociais. Isso também nunca se conseguiu verdadeiramente, e as experiências emblemáticas do movimento anarquista, mesmo guardando uma riqueza histórica e humana inegável, não me parecem modelos incontestáveis... pelo contrário.

Contrariamente, sempre que indivíduos, grupos, organizações, movimentos sociais quiseram «fazer uma barafunda» numa instituição, numa organização política, em toda a vida social, então aí a *anarquia* serviu de detonador, de faísca, de meio podendo demolir algumas franjas de crenças, de regras, e leis estabelecidas de uma maneira mais ou menos autoritária por estruturas sociais o mais das vezes inigualitárias.

Finalmente, é essa força destrutiva que, parece-me, exprimiu da melhor maneira essa necessidade que homens e mulheres têm de remodelar constantemente o seu quotidiano. Esse movimento essencialmente contestatário provou que face às injustiças sociais, das mais ínfimas às mais gritantes, há sempre algo a fazer, que mais não seja dizer «não, não estou de acordo!».

A desobediência civil na qual se envolveram o que designamos (com sentido pejorativo) por marginais mostrou, mais do que um exército revolucionário guiado por chefes carismáticos, que nunca poderemos reduzir os seres humanos a matrículas. As tentativas de realizar experiências utópicas, quase sempre «falhadas» (17) ou antes «desfasadas» do tempo histórico linear decidido e querido pelos poderes/estruturas dominantes..., mas sem cessar renovadas pelo que outrora se chamava pioneiros da emancipação social, e que hoje continuam a eclodir sempre onde não se esperam, levam-nos a pensar

que nada está estabelecido para sempre, e que haverá sempre pessoas procurando *viver de outra maneira*.

A diversidade dos empreendimentos «anarquistas», os seus aspectos contigentes, por vezes efémeras, os seus lados subversivos, utópicos e «irrealistas» parecem antes situar-se nessa via inclassificável que em vivências e maneiras de ver o mundo desejando criar um mundo perfeito, unitário e homogéneo: o famoso paraíso terrestre.

Penso então que a anarquia pode ter um futuro, que nos é portanto impossível definir ou predizer. Pelo contrário, o anarquismo incarnado nessa forma de encerramento ideológico na qual várias gerações de militantes se reconheceram querendo homogeneizar a expressão dos movimentos sociais, reduzir o conjunto de experiências, das actividades, das intervenções a um movimento de massa dirigido pelos verdadeiros «revolucionários», não tem futuro. Ou antes tem, mas nesse caso, o movimento anarquista não fará mais que imitar as outras formações políticas que da direita à esquerda dizem falar pelos franceses, pelos interesses de todos (a bem dizer desde alguns tempos, acrescentam também *todas*), e que é o seu partido que resoluta e eficazmente vai resolver os problemas, todos os problemas que temos a enfrentar no nosso quotidiano prometendo sempre um futuro melhor.

Lendo a maior parte da imprensa, dos panfletos e cartazes anarquistas, é essa mesma impressão que temos. (18)

Além disso, constatando um défice no movimento anarquista a nível prático, estratégico diriam os militantes feridos, pode acrescentar-se também um défice teórico.

É evidente (que mais não fosse olhando a abundante produção editorial «libertária») que, desde há uns trinta anos, foram feitos esforços de reflexão e de reformulação teórica no meio anarquista, mas também graças a pessoas que não têm relações directas com o meio.

JOURNAL 1993 / n° 3

Isso permitiu produzir pensamento crítico e tentou clarificar as análises «tradicionais» libertárias. Mas apesar de um esforço importante (edições, colóquios, periódicos, debates, etc.) essas novas análises não desembocaram, até agora, numa nova transformação da ideia que se pode ter da anarquia hoje. E no entanto, podemos ler aqui e ali nalguns artigos e nalgumas obras, ou mais frequentemente nos debates ou discussões informais que podemos ter com «esses agentes da transformação social», que se trata de uma real necessidade afim de redinamizar o imaginário anarquista, e por conseguinte os aspectos subversivos e «irrealistas» dos movimentos sociais.

Ora, enquanto no movimento anarquista (sobretudo o *social* e o de *luta de classes*) continua-se a divulgar velhas ideias tais como o comunismo libertário, o socialismo libertário, o anarco-comunismo, com todas as matizes que podemos descobrir, algumas ideias-força novas foram expressas por «pensadores» contemporâneos, isto é proposições concretas tais como o municipalismo libertário, a ecologia social e as TAZ [Temprary Autonomic Zones - Zonas Autónomas Provisórias]. Mesmo se por vezes parecem mais próximas da realidade e das práticas quotidianas que são as dos anarquistas em geral e dos «libertários» em particular hoje em dia, elas não souberam reunir nem as massas nem um grande número de pessoas, mas tão só colectivos, grupos, por vezes pequenas estruturas podendo ser efectivamente bastante «eficazes» e, apesar da sua precaridade ter uma vida bastante longa. Dessas algumas ideias-forças, pois é delas que o anarquismo encontra a sua fonte e a sua dinâmica ligando pensamento e acção, as TAZ parecem-me corresponder mais àquilo que é o funcionamento dos anarquistas e dos libertários. Com efeito, é nessas *zonas temporariamente autónomas* onde a experimentação se renova sem cessar e o imaginário encontra caminhos para se libertar.

Mas, e é esse o cerne da questão, por meio dessas TAZ parece impossível pensar poder derrubar os poderes estabelecidos e fazer a Revolução, pelo menos da maneira como foi concebida pela corrente socialista a partir de meados do século XIX. Organizar e propor TAZ, continua a ser uma actividade «marginal» e o anarquismo social e uma parte das pessoas que participam no anarquismo do quotidiano assim como no social e cultural, pensam que é preciso ir mais longe.

Mas como e para quê

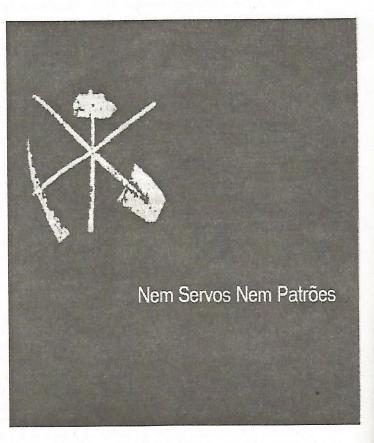
Uma nova dinâmica no seio dos movimentos sociais, sobretudo desde de 1995, e a ressurreição do anarco-sindicalismo levou numerosos militantes, já membros de organizações específicas anarquistas ou não, a filiar-se na CNT. Esta, pensaram eles, poderia federar as diversidades, a multiplicidade e os esforços de uns e outros...

Mas desde então, apercebe-se que se uma real dinâmica social é expressa pelo envolvimento dos militantes cenetistas, este não produziu, até agora, essa necessária renovação do imaginário anarquista contemporâneo. Na revista teórica da CNT (*les Temps Maudits*), por exemplo, não encontramos marcas desse renovar. Ao contrário, no editorial do primeiro número indica-se é certo que agora a CNT representa relativamente pouca gente mas basta imaginar o que se passará quando reunir 20 000 filiados...

Na verdade, se tivesse que fazer falar o meu coração de anarquista, depois da leitura da maior parte dos periódicos anarquistas, começaria a chorar como um bébé. Mas não é próprio chorar... Riamos então, pois o ideal libertário é a força do agir injectando-nos quotidianamente alegria. É o que pensa Dessertine, se li bem o seu artigo bublicado em *Réfraction*. Nesse artigo diz ainda, entre outras coisas, que é possível medir «*o «êxito» da nossa sociedade com a amplitude da presença dos sentimentos tais como o medo, a culpabilidade, a rivalidade, o ódio, etc., e a raridade de expressões autênticas de alegria*». Ora, se se tivesse que medir o «êxito» do movimento anarquista (do anarquismo) com esses mesmos parâmetros, não creio que o autor chegaria às mesmas conclusões que se podem deduzir do ideal libertário. Com efeito, ao referir-se ao conceito de ideal libertário como força do agir, indica que não só podemos dar uma significação *satisfatório* à liberdade, mas que a partir desse ideal um processo de libertação do indivíduo seria também necessariamente um processo de libertação colectiva, e determinaria um aumento da força do agir de cada um. Esse processo seria *plenamente* humano já que implicaria *totalmente* a capacidade de pensar racionalmente própria do homem. Não sacrificaria os sentimentos às ideias, pois seria *totalmente satisfatório* no plano afectivo...»

Daí podemos deduzir que a alegria reinará finalmente entre nós, meus irmãos e irmãs...

Lendo esse artigo, pensei que após ter prometido a felicidade e a harmonia universal, doravante o anarquismo promete também a alegria.

O anarquismo não é então uma utopia mortífera, como pensei um momento no fim do filme *Kadosh*, mas uma *utopia alegre*. O que pode aliviar

o coração dos militantes, mas resta que nesse caso não seria mais que uma das últimas religiões humanas. A mais humana, é certo. É a impressão que nos dá o artigo citado, em que o propósito nos leva a crer que «*o Bem que está implicado no ideal de uma plena posse da força de agir, não poderá*

nunca tiranizar um indivíduo, já que é imanente à sua própria natureza; será pelo contrário a melhor expressão». Definitivamente *«a liberdade significada pela potência de agir propõe* verdadeiramente *um ideal social e unificador»* (19). E poderia concluir-se, segundo Spinoza estudado pelo autor, que desenvolvendo-se a acção pensada como força de agir (isto é o ideal libertário) *«não podemos não pretender o Bem Soberano»* com um B e um S maiúsculos!

Penso, quanto a mim, que será preciso libertar-se, como se fez com as religiões teístas, também dessa grande religião do humano. Ser-nos-á preciso, para isso, fazer um enésima revolução que visará desta vez libertar o imaginário.

Penso que o futuro do anarquismo consiste antes no elogio do caos, da diversidade e da diferença. A anarquia, um termo de que se continua a ter medo, pelo qual se é fascinado, perturbado por vezes, parece ter dado aos homens e às mulheres não podendo aceitar ser considerados peões num grande xadrez fosse ele revolucionário, o meio através do qual a dissidência e a revolta podem sempre exprimir-se, uma fonte de onde brotarão sempre novas *utopias*.

Se por outras palavras, o movimento anarquista se esfalfa, se esforça a estabelecer um programa o mais radical e revolucionário possível... (20), penso que a anarquia não precisa de programa, não precisa de cofre forte, nem de textos sagrados, nem de crenças religiosas, mas precisa ser semeado ao sabor da nossa fantasia, e sempre contra o que diminui os seres vivos quer seja do ponto de vista económico, político, social ou cultural.

O elogio da anarquia, enfim, permitiria na prática e nas pesquisas teóricas manter vivo esse caos que alimenta quotidianamente a criação da vida social, reforçá-la-ia e dar-lhe-ia provavelmente sempre mais cores.

Notas

1-Poderia também falar do anarquismo em geral, pois do meu conhecimento a situação do movimento nos outros países onde é «visível» não é completamente diferente da que encontramos aqui em França. De qualquer modo é preferível partir de exemplos precisos...

2- Mas a OCL será verdadeiramente uma organização «nacional» ou um simples instrumento de organização como o indica *Courant alternatif* H. S. nº3 1999, com os seus *«numerosos sessenta filiados»*?, reparo que me parece válido para AL também com a numerosa centena de filiados...

3- É preciso ter presente que a CNT é uma organização «sindical», ou sindicalista revolucionária ou anarco-sindicalista e que conta entre os seus filiados e filiadas pessoas que não se reclamam do anarquismo. Todavia os seus militantes mais activos, a maioria, *dizem-se* ou *são* anarquistas ou anarco-sindicalistas.

4- (para saber mais ver em: http://www.chez.com/maloka/)

5- *In* os textos de Claire Auzias e Marie-Dominique

6- Eis algumas dessas «personalidades»: Michek Onfray, por exemplo, que após a publicação do seu livro *Politique du Rebelle, traité de résistance et d'insoumission* foi designado como sendo o pensador libertário *«que devolveu a modernidade ao anarquismo»* (*In Politis* de 30 de Outubro de 1997). O encenador de teatro, Armand Gatti (que recebeu em 1999 a *Légion d'honneur* [a mais alta condecoração do estado francês]. Roger Dadoun que durante muito tempo representou «a voz libertária» em França. Todavia nenhum deles tem a bem dizer ligação com os outros componentes do movimento anarquista. Não é tanto o caso de um outro escritor que teve muito sucesso e é bastante conhecido pelos seus laços com a anarquia. Quero falar de Michel Ragon, autor, entre outras coisas, da *Mémoire des vaincus* [Memória dos vencidos], da *Voie libertaire*, e de *Un si bel espoir* [uma tão bela esperança]. Este último mantém amizades com anarquistas mas, desde há muito, não participa directamente na vida do movimento mesmo se se interessa por ele. Há outros intelectuais representando este *anarquismo cultural*, cujos textos de alguns deles encontrá-los-ão neste volume.

A vivacidade deste anarquismo cultural é uma característica não só dos países como a França, a Itália ou a Espanha, mas também e talvez sobretudo, desde há alguns tempos, dos países como os Estados Unidos, a Inglaterra mas também de outros países como o Uruguai, o Brasil...

7- Fica a questão que põe uma espécie de atitude individual que do snobismo pode passar a essa espécie de anarquismo de direita ou do movimento partido e teóricos libertarianos americanos de que será necessário fazer uma análise aprofundada.

8- *In* o artigo «*Pour une contribution spinoziste à l'idéal libertaire*» *in Réfractions* n°4, Outono de 1999.

9- Parece-me que cada vez mais, põe-se um problema de termos e dos conteúdos. O adjectivo libertário que os anarquistas utilizaram abundantemente desde sempre, adquire cada vez mais no «senso comum» uma espécie de afinidade com liberal e/ou liberalismo. Encontramos porta-vozes dessa nova «ideia política» em França com Daniel Cohn-bendit, mas também em Itália com Emma Bonino e Marco Panella (membro do Partido Radical antes «completamente à esquerda» ou até na extrema esquerda, e actualmente «aliaram-se» aos deputados do Front nacional [extrema direita francesa] para constituir um grupo independente no Parlamento Europeu...). Ainda em França, periódicos como o *Nouvel Observateur* ou ainda o diário *Libération* incarnam aos olhos dos observadores este «espírito liberal libertário» que se tornou, segundo F. Dufay, em 1999 por mais uma ironia da História, a ideologia dominante (*in Le Point* de 12 de Novembro de 1999). A ideia ou espírito libertário parecem estar presentes em toda a parte, assim não se fica surpreendido ao ler o artigo publicado por *l'Expansion* interrogando-se sobre o futuro da *Societé Générale* e que nesse banco «*sopraria um espírito libertário*». De facto, como explicou P. Pagni, director da estratégia: na SG sabe-se mal delegar «*a iniciativa individual é bastante restrita, os procedimentos são pesados. Os assalariados aspiram a mais diálogo, delegação, liberdade...*»

Por fim, podemos constatar que as «ideias libertárias» figuram num bom lugar numa sondagem realizada por BVA para *Libération* em finais de Outubro de 1999. De facto, numa amostra de 458 pessoas declarando-se de esquerda, 12% sentem-se próximas das ideias libertárias. Pois precisamos compreender melhor o que representam essas «ideias libertárias». Será preciso de agora em diante abandonar o termo libertário aos liberais-libertários, para utilizar só o de anarquistas próprio aos membros deste movimento? Trata-se de dar conteúdo a esses termos...

10- Paul Goodman falaria de uma *sociedade sustentável*.

11- Ou ainda mártires. «*Estou feliz*, escrevia Louise Michel ao seu amigo Théofile Ferré, encarcerado como ela após os acontecimentos da Comuna de Paris, *sim o futuro é nosso visto que somos mártires*» sobentendido de uma causa justa. *In Louise Michel* de Claire Auzias, edição do *Monde Libertaire* e *Alteranative Libertaire*, Paris- Bruxelas, 1999.

12- Trata-se da segunda regional de Paris, a CNT da rua *d'Auvergne*, de Outubro de 1999, n° 66.

13- Será preciso discutir também a noção de *eficácia*, pois que, simplificando, para os outros partidos políticos ser eficaz ao fim de contas significa ganhar sempre mais assentos nos hemiciclos das instâncias representativas dos locais do poder. Para os anarquistas, teoricamente, deveria ser o facto de ter permitido às pessoas agir contra tal ou tal injustiça ou, aberto novos espaços de liberdade...

14- Mas o que se pode entender por massa libertária? Ou dito de outra maneira, pode existir uma massa libertária?

15- Numa entrevista publicada por *A rivista anarchica* (Dezembro de 1999 – Janeiro de 2000) perguntou-se ao secretário da CGT espanhola qual era a sua opinião sobre os múltiplos movimentos activos de base. J. M. Olaizola Albeniz respondeu, entre outras coisas, que face a uma situação de crise geral há respostas parcelares. *«O capital que tem um projecto global não tem nenhum problema a fazer face a esses grupos fragmentados e tendo objectivos parciais porque pode assimilá-los. A única alternativa é que essa fragmentaridade se una numa única coisa, um projecto comum contra o capital. Construir este projecto é o dever de todo revolucionário: fazer desaparecer a fragmentação das lutas*». É claro que esta não é a minha opinião. Pelo contrário, penso que é preciso multiplicar os pontos de vista, os tipos de acção incluindo os projectos políticos. A anarquia (o anarquismo) não

se pode reconhecer, por exemplo, numa única forma de federalismo, de municipalismo, etc. Por certo que isso pode parecer uma tarefa impossível, «vencer» o capital dessa maneira, mas pensar como outros camaradas anarco-sindicalistas alemães *«que a revolução começa onde terminam as cisões»* (*In Direct action*, de Julho/Agosto de 1999) é também uma pura ilusão, ou uma vontade hegemónica. O anarquismo deveria ter como objectivo construir sempre a diversidade.

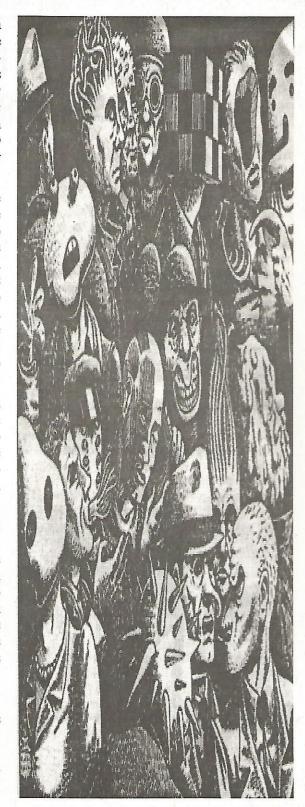
16- Sim certamente e a intervenção de Bertolucci Franco mostra-o duma maneira bastante perspicaz e interessante, mostrando e analisando os lugares da «cultura subversiva» e as suas manifestações quotidianas numa região como a Toscania em Itália. Parece-me que há muitos poucos trabalhos analisando a história do movimento operário pelo que foi a sua cultura e a sua força quotidiana, o seu imaginário, para lá das grandes e pontuais situações «revolucionárias», ocupações, greves, etc., o que eram no fim de contas só momentos excepcionais.

17- Falhadas principalmente do ponto de vista da duração, mas também do do próprio pôr em prática dos princípios que se propuseram à partida... Pelo contrário, penso que elas, por mais pequenas que tenham sido, contribuiram sempre à «libertação do imaginário», a que as tentativas posteriores fossem mais longe na experimentação.

18- Christian Ferrer indica no artigo *«El sujeto de cambio en el modelo actual»* (*Alter* nº5, Montevideo – Uruguai) que quando lê os periódicos trotsquistas de hoje tem a impressão que se dirigem a um sujeito histórico de antigamente. Tenho o mesmo sentimento, mas é quando leio a imprensa anarquista, em particular a das organizações específicas. Poderia dar numerosos exemplos... mas para observar isso basta comprar um desses peródicos.

19- Sou eu que sublinho.

20- Em relação ao dos outros «revolucionários» e «radicais»...

Tradução de José Janela

PERSPECTIVAS DO MOVIMENTO ANARQUISTA PARA O SÉCULO XXI

José Maria Carvalho Ferreira

Elaborar uma análise com alguma consistência epistemológica e metodológica sobre as potencialidades do anarquismo para o século XXI não é uma tarefa fácil. A verosimilhança desta afirmação decorre de três factores fundamentais. Em primeiro lugar as mudanças emergentes nas sociedades capitalistas a nível mundial revelam-se cada vez mais complexas e abstractas e, portanto, extraordinariamente difíceis de interpretar, compreender e explicitar. Em segundo lugar, e não obstante a sua validade heurística como sistema de princípios e práticas sociais, o anarquismo atravessa uma série de contradições e limites, cuja pertinência e admissibilidade é difícil de aceitar pelos seus ideólogos mais intransigentes e dogmatizados. Finalmente, importa referir que os anarquismos que personificam a diversidade teórica e prática da anarquia, se conseguirem realizar uma crítica radical da sociedade capitalista e se conseguirem adoptar uma postura ética e filosófica sustentada pela solidariedade, a liberdade e a cooperação, poderão, no presente e no futuro histórico próximo, potenciar a anarquia e a emancipação social.

Para dar conteúdo e forma a estas observações iniciais, reportar-me-ei a explicitar as tendências perversas da condição-função do trabalho assalariado no contexto da globalização e da racionalidade instrumental do capitalismo, focando nomeadamente as dualizações críticas que atravessa. Por outro lado, torna-se relevante perceber a natureza da crise do Estado-Nação, assim como dos partidos e sindicatos. Relativamente à actual situação histórica do anarquismo, é chegado o momento de não continuar a pensar e a agir exclusivamente com base nos mitos, nos símbolos e nas figuras emblemáticas do passado, transformando a nossa frustração e a impotência teórica e prática do presente em vitórias e feitos gloriosos que não vivemos e não podemos reivindicar como só a nós pertencesse. A crise dos anarquismos não radica exclusivamente na perpetuação do Estado, do capitalismo e de Deus, mas em nós, através das práticas e princípios que desenvolvemos. Na minha opinião, a credibilidade da anarquia, enquanto probabilidade histórica de emancipação social, nunca foi tão verosímil como hoje. Para o efeito, é imperioso construir espaços de intervenção prática e teórica que permitam estruturar uma acção individual colectiva a nível local, regional, nacional e mundial, dando assim corpo e forma à auto-consciencialização, à auto-organização e ao auto-governo dos indivíduos e grupos, cujo sentido e orientação histórica é a anarquia.

Globalização e crise do capitalismo

Os efeitos perversos da crise do capitalismo no contexto da globalização são cada vez mais visíveis nos aspectos relacionadas com a economia e a difusão das tecnologias de informação e comunicação, mas também progressivamente nos domínios cultural, político e social.

No caso específico da economia, basta-nos referir a generalização do mesmo modelo de produção, distribuição e consumo de bens e serviços e, por outro lado, a similitude do tempo virtual ao tempo real dos investimentos, das fusões e aquisições do capital financeiro. A deslocalização espaço-temporal do sistema financeiro mundial permite que em tempo real capitais, investimentos, venda e compra de acções, tecnologias, modelo de organização do trabalho sejam objecto de valorização do capitalismo. É um tipo de capitalismo sem rosto, abstracto, que se movimenta

com extrema facilidade de uma região para outra região, de um país para outro país, de um continente para outro continente, de uma cidade para outra cidade, com extrema facilidade e, em certa medida, sem qualquer constrangimento administrativo, territorial, jurídico e político.

Todavia, a matriz essencial desse processo radica nas contingências das novas tecnologias e da organização do trabalho sobre a eficiência e a eficácia do factor de produção trabalho no quadro da racionalidade instrumental do capitalismo. Assim, desde a década de 1970, foi possível que os países capitalistas mais avançados desenvolvessem de forma mais proficiente uma maior integração entre a ciência e a técnica, inovando e mudando todo o sistema de produção, de distribuição e consumo de mercadorias. As novas tecnologias - informática, micro-electrónica, robótica, biotecnologia, telemática, etc... - , como inclusive os novos materiais baseados nas novas ligas metálicas, materiais compósitos e fibra óptica, são a expressão mais representativa dessa evolução.

Se relacionarmos o impacto das novas tecnologias sobre a organização do trabalho, verificamos que tendencialmente nas sociedades capitalistas desenvolvidas, e por arrastamento lógico nos países capitalistas menos desenvolvidos, estamos a assistir a profundas transformações com repercussões manifestas no mundo do trabalho assalariado. Neste contexto, não admira que grande parte da energia, da informação, do conhecimento que no período histórico precedente estava polarizada na acção individual e colectiva do operariado da segunda revolução industrial fosse deslocado para os mecanismos automáticos das máquinas-ferramentas que personificam as novas tecnologias. Na estrita medida em que todo o trabalho assalariado é sempre objecto de eficiência e de eficácia no quadro da racionalidade instrumental do capitalismo e porque, ainda, está sujeito a uma relação social de produção capitalista, é constrangido a sobreviver como factor de produção de bens e serviços, por forma a assumir a sua finalidade básica: maximização de lucro. A organização do trabalho, no que concerne a divisão social do trabalho, a estrutura hierárquica de autoridade formal, o processo de tomada de decisão e o processo de liderança cumulativamente é também objecto de uma maior racionalização, permitindo que todo o processo de trabalho também se traduza no aumento da eficácia e da eficiência do factor de produção trabalho.

Toda esta realidade de inovação e mudança é perpassada por uma série de interdependências e complementaridades, resultando numa construção de várias sínteses: aumento gigantesco da produtividade do trabalho, com consequências manifestas no aumento de produção de riqueza em bens e serviços e, como corolário lógico, na produção de lucro. Um outro aspecto importantíssimo radica

no facto de que as linguagens informacionais e comunicacionais que as novas tecnologias comportam são perfeitamente compatíveis com um saber-fazer do factor de produção trabalho padrão. Por esta via, fábricas, tecnologias, modelo de organização do trabalho, capitais, investimentos, etc., são facilmente deslocados de um continente para outro continente ou de um país para outro país. A globalização, numa perspectiva meramente económica, permite um acréscimo inaudito da capacidade de concorrência e de competição das empresas multinacionais e transnacionais que operam no mercado mundial, ao ponto de com a mesma tecnologia e a mesma organização do trabalho maximizarem a massa e a taxa de lucro, a partir de custos de produção distintos, nomeadamente com pagamento de salários baixíssimos nos países capitalistas menos desenvolvidos.

As consequências perversas da globalização e da crise capitalista no mundo do trabalho assalariado podem resumir-se em quatro dualizações específicas: qualificação / desqualificação; emprego / desemprego; estabilidade de emprego / vínculos contratuais precários; integração social/ exclusão social.

Quanto à primeira dualização do trabalho assalariado, podemos observá-la no deslocamento da energia, da informação e do conhecimento para os mecanismos automáticos das novas tecnologias. Como grande parte dessa energia, informação e conhecimento antes estava corporizado nas funções e tarefas adstritas do factor de produção, parte substancial das competências, da qualificação e da perícia consubstanciada nos perfis profissionais do saber-fazer do operariado clássico, são também integrados nos mecanismos complexos e sofisticados das novas tecnologias. Resulta daqui que muitos dos gestos, dos movimentos, das pausas e do tempo que o factor de produção trabalho poderia desenvolver para potenciar a sua qualificação são dispensados ou inviabilizados. Por outro lado, ao aumentar a eficácia e a eficiência da produtividade do factor de produção trabalho, muitas das qualificações e competências que configuravam os perfis profissionais da segunda revolução industrial tornaram-se obsoletos. Nesta assunção, todos aqueles que possuem qualificações compatíveis com a concepção, programação, planeamento, coordenação, controlo, reparação e manutenção das novas tecnologias tenderão para manter ou aumentar as suas qualificações como trabalhadores assalariados. Todos os outros, que no caso são a maioria, limitam-se a serem meros serventuários e apêndices funcionais das novas tecnologias. Por realizarem tarefas com poucas exigências de conhecimento e informação, a qualificação desta imensa massa de trabalhadores indiferenciados é reduzida ou nula.

O contínuo lógico do aumento da eficácia e da eficiência da produtividade do factor de produção trabalho traduz-se numa outra dualização, materializada no desenvolvimento do desemprego e na diminuição das probabilidades de criar novos empregos ou manter o emprego existente. O carácter irreversível desta dualização é imanente à própria racionalidade instrumental do capitalismo. De facto, sendo o trabalho assalariado um meio e não um fim na lógica de concorrência e da competição no mercado mundial, ele só poder ser útil e eficaz se for cada vez mais uma função de produção optimizada de mercadorias e de lucro. Embora as estatísticas oficiais tendam a escamotear o aumento das taxas de desemprego a nível mundial, se pensarmos no imenso mercado do trabalho assalariado que emerge no mundo da exclusão social e da economia informal, facilmente chegamos a uma outra conclusão da expressão do desemprego nas sociedades capitalistas contemporâneas.

A terceira dualização decorre, em parte, das duas precedentes. Possuir qualificações ajustáveis às novas tecnologias e manter o emprego estável implica que cada trabalhador assalariado seja cada vez mais competitivo e eficiente. Os conceitos de flexibilidade, polivalência e empregabilidade são as formas modernas de gestão das empresas apropriadas para esse efeito. Cada trabalhador assalariado, sem excepção, para poder sobreviver no mercado de trabalho, vê-se constrangido a seguir esse modelo comportamental. Se não seguir esse caminho, soçobrará. Assim, todos os trabalhadores assalariados que forem suficientemente flexíveis, polivalentes e criadores dinâmicos do seu próprio emprego conseguirão assegurar uma vinculação contratual estável no mercado de trabalho. Todos os outros que possuírem pouca ou nenhuma qualificação, que não são suficientemente competitivos e que não se adaptam aos desígnios da flexibilidade, da polivalência e da empregabilidade, serão constrangidos a enveredar para uma situação negativa: vínculos contratuais precários, salários baixos, inexistência de direitos sindicais e de segurança social, etc.

Decorrente das três dualizações da situação perversa do trabalho assalariado, observamos que aqueles que são qualificados, têm emprego e vinculação contratual estável revelam-se agentes

sociais de integração social e, logicamente, da ordem social vigente. A esmagadora maioria dos trabalhadores assalariados que possuem pouca qualificação, não têm emprego e mantém uma vinculação contratual precária no mercado de trabalho, na generalidade dos casos, engrossam o contingente da exclusão social e da desintegração social. Estes, para sobreviver, ou entram no mundo do crime, da droga, da violência e da prostituição, ou então integrar-se-ão na economia informal. A miséria, a pobreza, o racismo, a xenofobia, o nacionalismo e o integrismo religioso são as expressões negativas mais genuínas desta evolução.

Os efeitos da crise política no contexto da globalização capitalista é sobretudo visível na crise de legitimidade do Estado-Nação, dos partidos e sindicatos, enquanto funções específicas de representatividade institucional e formal. Na verdade, as contradições e limitações políticas do Estado-Nação são cada vez mais significativas. Enquanto instituição que monopoliza o exercício da violência, administra um território específico, exerce o poder jurídico, legislativo e executivo com o sentido explícito da manutenção e estabilidade da ordem social, política, económica e cultural, revela-se cada vez mais ineficiente. Por outro lado, ao evoluir para uma excessiva centralização e burocratização, distanciou-se enormemente dos indivíduos e dos corpos sociais intermédios que constituem a sociedade civil. A globalização da economia e do sistema financeiro capitalista implica a existência de um poder político homógeneo, que seja adaptado às exigências de concorrência e de competição do mercado mundial. A importância crescente de instituições e organizações de carácter transnacional (ONU, NATO, FMI, OMC, Banco Mundial, CEE, Grupo dos 7) na regulação de conflitos regionais e locais, na qual manifestamente o Estado-Nação se tem revelado impotente, é bastante elucidativo.

Os partidos e sindicatos, como corpos sociais intermédios da sociedade civil, também estão a sofrer do síndrome da crise de legitimidade de representatividade política e sindical. Enquanto fábricas de gestão social de manutenção da estabilidade normativa do sistema capitalista, só podem sobreviver se continuarem a lutar por uma tipologia de reivindicações assentes na persistência do trabalho assalariado, da divisão social do trabalho, da propriedade privada, do dinheiro, do Estado e do capital. A sua capacidade de subsistir no contexto da globalização e da crise capitalista torna-se cada vez mais difícil, razão pela qual a política e o sindicalismo protagonizados pelas funções específicas dos partidos políticos e dos sindicatos seja objecto de perda de credibilidade e de legitimidade junto dos grupos sociais e das massas trabalhadoras que representam.

Em termos sociais, os efeitos perversos da

globalização e da crise capitalista são passíveis de visualizar no processo social de individualização, atomização e alienação dos indivíduos que constituem as sociedades capitalistas contemporâneas. Por outro lado, os corpos sociais intermédios da sociedade civil (família, empresas, igreja, escolas, etc.) não preenchem mais os requisitos de sociabilidade e de socialização conducentes à estruturação do interconhecimento, da informalidade e da espontaneidade, por forma a que as relações interpessoais se tornem dialógicas, cooperativas e solidárias. Como resultado lógico, as relações sociais são conflituantes e desviantes. A integração e a ordem social revelam-se difíceis de realizar. O resultado mais evidente observa-se no crescendo progressivo da exclusão e da marginalidade social, no crime, na violência, na droga e na prostituição. O aumento exponencial de hospitais psiquiátricos, esquadras de polícia, tribunais, prisões, e casernas militares à escala universal é uma evidência empírica incontornável.

Com início já há vários séculos, os valores mais representativos do capitalismo sempre se modelaram no sentido de transformar progressivamente os seres humanos em objectos de produção e de consumo de mercadorias. Levado ao extremo, este paroxismo é avassalador nos nossos dias. São valores assentes na competição, na concorrência, na guerra e na destruição entre indivíduos e grupos sociais, todos eles idealizados para estes atingirem a máxima realização. Homem ou mulher feliz na sociedade capitalista é sinónimo de ser o melhor objecto de produção e de consumo de mercadorias. Estes valores essenciais do capitalismo foram alicerçados por uma cultura específica: ensinar, formar e educar em função de alcançar o máximo de felicidade através do poder, do dinheiro, da posse de propriedade e consumo de bens e serviços. É claro que nestas circunstâncias não há moral ou sistema de representações colectivas que resista. A desigualdade social, económica, política e cultural é tão gritante na sociedade capitalista, que não há imaginário colectivo que que se identifique com esses valores. Não existindo identidade colectiva, torna-se impossível construir e desenvolver linguagens, cuja emissão, transmissão e recepção seja traduzida pelos mesmos signos e significados. Por isso, a ética e a moral capitalista não encontram eco junto das grandes massas populacionais que constituem as sociedades capitalistas contemporâneas.

Como tábua de salvação, para todos aqueles que necessitam de um sistema de representações colectivas e não encontram uma resposta positiva nos valores e na cultura capitalista, emergem soluções pontuais e conjunturais de uma moral e uma ética assente em culturas e religiões tradicionais. Para resistirem ou sobreviverem num contexto adverso de uma padronização da simbologia comunicacional e informacional, na maioria dos casos, os indivíduos atomizados, alienados, oprimidos e explorados recorrem à religião, ao nacionalismo, à xenofobia e ao racismo. São soluções negativas que retomam o sentido da violência, da destruição, da guerra, da exploração e da opressão, sem capitalistas modernos ou pós-modernos, mas com a omnipresença de deuses, ditadores, militares, polícias e sacerdotes.

Crise e limitações do anarquismo nas sociedades contemporâneas

Perante a natureza perversa do capitalismo na era da globalização, assim como do Estado-Nação, dos modelos de socialismo que se apresentaram como alternativas societárias, dos partidos e dos sindicatos, é perfeitamente lógico questionar porque é que o anarquismo não se afirma positivamente nesse contexto histórico. As respostas a estas perguntas são repetidamente as mesmas há várias décadas. O anarquismo não se exprime socialmente porque os anarquistas não adoptam uma postura suficientemente revolucionária face ao capitalismo e ao Estado, ou porque estão atrelados a um intelectualismo estéril sem uma prática social consequente junto das massas oprimidas e exploradas. Outro tipo de resposta provém do facto de que o Estado e os capitalistas desenvolvem um processo de repressão e de manipulação ideológica, contribuindo desse modo para prender, silenciar e denegrir todo o tipo de intervenção que se reclame dos princípios e das práticas do anarquismo.

Até agora, este tem sido o exemplo mais típico de analisar a manifesta incapacidade de intervenção e de plasticidade social do anarquismo nas sociedades capitalistas contemporâneas. Portanto, como base num pressuposto metodológico polarizado à volta do bem e do mal, do interno e do externo, a causa da crise e das limitações do

anarquismo no início do século XXI é sempre interpretado de uma forma maniqueísta e mecanicista: o bem opondo-se ao mal, o contra-revolucionário opondo-se ao revolucionário, são a base explicativa e vivencial dessa postura. As frustrações e a "ghetização" que muitos anarquistas vivem, ou a inexistência de uma revolução social identificada com os pressupostos do anarquismo são, na maioria dos casos, assumidos e interpretados como causa externas à vontade do "anarquismo verdadeiro". Nestas condições, se este anarquismo não progride é porque o Estado e o capitalismo continuam a dominar e a explorar, destruindo toda e qualquer veleidade de emancipação social. Se o "anarquismo verdadeiro" não prolifera junto das massas oprimidas e

exploradas, é porque muitos daqueles que se dizem hoje anarquistas são reformistas ou contra-revolucionários. Segundo os ideólogos do "anarquismo verdadeiro", os "falsos anarquistas", na maioria dos casos, não leram, não conhecem, os grandes revolucionários dos séculos XIX e XX, nem tampouco tentam realizar na prática as experiências revolucionárias positivas da revolução de 1936-39 em Espanha.

Ao enveredar-se por este caminho, tudo é justificado, inclusive a própria crise que este tipo de anarquismo atravessa. Por outro lado, o dogmatismo e as formas de organização e de intervenção clássicas do anarquismo demonstram uma grande incapacidade de realizar uma crítica radical da sociedade capitalista e do Estado na actualidade, ao mesmo tempo que transformam a anarquia num simulacro histórico, apoiado num conjunto de mitos revolucionários e de heróis emblemáticos do passado.

Não se pode lutar contra algo que não se conhece profundamente. O capitalismo e o Estado não são realidades estáticas sem sentido histórico. Para se manterem como poder e como base de dominação e de exploração, o Estado e o capitalismo foram constrangidos a reestruturar-se face às reivindicações ou tentativas revolucionárias que entretanto foram dinamizadas. As respostas históricas do capitalismo e do Estado tem implicado uma série de transformações substanciais no seu seio. Devido a tudo isso, não podemos continuar a analisar o Estado e o capitalismo como se hoje fossem idênticos à sua historicidade específica nos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX. O Estado e o capitalismo complexificaram-se e tornaram-se entidades cada vez mais abstractas. As suas estruturas e funções são cada vez mais mediatizados por artefactos tecnológicos, por linguagens e culturas padronizadas de tipo formal e abstracto, por modalidades de controlo e dominação cada vez mais profissionalizadas. Neste sentido, as formas de exploração e de opressão do capitalismo não são só polarizadas à volta da figura despótica do empresário ou do patrão, mas de uma extensa socialização dessas funções, incrementadas pela divisão social do trabalho e a generalização do trabalho assalariado. O Estado não é só personificado pelas suas prisões, tribunais, governo, polícia e militares. O Estado é sobretudo a reprodução de uma burocracia assalariada, a institucionalização e a formalização do controlo e da integração social através de formas e conteúdos

cada vez mais sofisticados. O Estado, hoje, é também e sobretudo a interiorização de uma cultura padrão que é avassaladora em termos de atitudes e de comportamentos humanos, e independente de qualquer grupo ou classe social. Neste sentido, não se trata de extinguir o Estado na sua forma clássica, mas de erradicar da mente dos oprimidos, dos explorados e dos indivíduos alienados e atomizados, a ideia de que o Estado, face às suas manifestações perversas, é uma realidade histórica contraproducente e não é mais necessário para a manutenção da ordem social.

Por não se compreender estas mudanças no seio das sociedades capitalistas e no Estado, o anarquismo ortodoxo continua a organizar-se e a intervir como no passado, enaltecendo, para o efeito, sempre os factos históricos, os autores e os heróis anarquistas mais proeminentes do passado. O anarquismo tem indubitavelmente um passado histórico que deve sempre ser enaltecido, por forma a dinamizar uma memória histórica que tem sido deturpada pelos apologistas da ordem social vigente. Todavia, essa memória histórica deve ser situada no seu espaço-tempo das transformações revolucionárias efectivamente realizadas, na sua historicidade e luta pela emancipação social, e não transposta mecanicamente para os dias de hoje, como forma de os seus defensores de hoje terem poder e razão, e usufruir de legitimidade para assenhorear-se de princípios e de práticas que nunca poderão ter dono.

As formas e os conteúdos da dogmatização e da ideologização do anarquismo decorrem não só das formas de organização e de intervenção que são adoptadas na sociedade, mas também nas formas e conteúdos que são desenvolvidos como interpretação, explicação, compreensão e vivência quotidiana da anarquia.

Vivendo sucessivas frustrações em relação a uma famigerada revolução social que deveria inevitavelmente ocorrer, tendo presente a perpetuação da essência negativa do Estado e do capitalismo, é normal que aqueles que se considerem anarquistas tentem compreender e, portanto, interpretar e explicar as causas que estão na origem de tal evolução. Ora, na generalidade dos casos, como em relação ao Estado e ao capitalismo, tudo já está explicado, interpretado, compreendido e vivido pelos autores e heróis anarquistas do passado, trata-se agora de seguir meticulosamente os seus passos e os seus ensinamentos inelutáveis. A anarquia, que não é nem pode ser interpretada, explicada, compreendida e vivida como um ismo, tal como acontece como o socialismo, o comunismo, o liberalismo, o fascismo, o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, etc., torna-se num modelo padrão, num conjunto petrificado de conceitos e práticas, ou seja num dogma, com poderes, excomunhões, cultos e rituais idênticos a qualquer Estado, empresa ou igreja.

Porque não é nem poderá ser um dogma ou um modelo padrão de sociedade, a anarquia, na sua essência profunda, pode e deverá ser interpretada, compreendida, explicada e vivida conforme a liberdade, a criatividade, a responsabilidade e a soberania de qualquer indivíduo. Por essa razão, não existe um só ou um anarquismo que é melhor ou superior a outro anarquismo. A anarquia, na sua essência intrínseca, é antes de mais a hipótese de auto-governo, de auto-organização, da auto-consciencialização, da inexistência de deuses e de amos. A anarquia é um fim, não um meio, cujo sentido e orientação histórica não tem limites no seu aperfeiçoamento e na luta pela emancipação social. Esta unidade na sua relatividade histórica pressupõe a diversidade interpretativa, comprensiva, explicativa e vivencial, porque cada indivíduo ou grupo viveu, aprendeu e construiu a sua personalidade num contexto sócio-histórico, geográfico e cultural específico.

Por não terem ainda assimilado e interiorizado este dilema crucial, o anarquismo transformou-se muitas vezes numa negação da liberdade, da fraternidade e da cooperação entre os vários anarquismos: anarco-comunismo, anarco-sindicalismo, comunismo libertário, anarco-individualismo, anarco-pacifismo, anarco-naturismo, anarco-feminismo, municipalismo libertário, anarco-punks, etc. Em vez do diálogo e da construção de sínteses entre os vários anarquismos, por forma a potenciar a plasticidade social da anarquia, assiste-se repetidamente à calúnia, à provocação, ao conflito e ao fratricídio entre intervenções e organizações, que embora diferentes na sua especificidade deveriam livremente cooperar e confraternizar entre si, por forma a se fortalecerem mutuamente.

Hipóteses do anarquismo para o século XXI

Não obstante a crise que atravessa, na minha opinião, penso que o anarquismo na sua pluralidade intrínseca nunca teve tantas oportunidades históricas de se desenvolver como hoje. As razões desta afirmação podem ser extraídas com base no desenvolvimento da crítica radical ao Estado e ao sistema capitalista na sua globalidade; na reafirmação e actualização dos princípios e das práticas do anarquismo nas suas múltiplas versões; na reestruturação das formas de organização e de intervenção de modo a superar atitudes e comportamentos pautados por um militantismo alienante e relações interpessoais autoritárias; e, enfim, estruturar um conjunto de iniciativas consistentes, por forma a construir uma maior visibilidade social da anarquia no futuro próximo.

Diferentemente de todos os partidos e sindicatos, a função dos anarquismos não pode ser adstrita a uma crítica reformista ou normativa do Estado e da sociedade capitalista. Mais do que nunca é fundamental demonstrar a natureza exploradora, opressiva e destrutiva dessas duas realidades. Para isso exige-se que se faça uma crítica radical e sistemática de ambos, sem tréguas, sem qualquer espécie de concessão analítica. É sem dúvida uma crítica radical do trabalho assalariado, da propriedade privada, do dinheiro, das relações sociais pautadas pela autoridade hirárquica, da miséria, da pobreza, da alienação e exclusão social que atravessa a vida quotidiana de milhares de milhões de seres humanos, e da destruição do equilíbrio ecossistémico da natureza. Pela sua extensão e profundidade, é premente que a sua abrangência seja universal, não esquecendo obviamente as suas traduções locais, regionais e nacionais. Em termos espaço-temporais, se tivermos em conta os efeitos perversos e estruturantes que emergem na actualidade através da formação de um Estado transnacional e de um capitalismo globalizado, é chegado o momento de elaborarmos uma crítica identificada com esta realidade histórica irreversível.

Essa crítica deve ser sempre acompanhada pela construção / difusão de uma nova moral, de uma nova ética, com valores assentes nos princípios e nas práticas da anarquia. Contra os valores predominantes do capital e do Estado, baseados na competição, na concorrência, na violência, na guerra e na destruição, devemos, em alternativa, propor os valores básicos da anarquia: liberdade, solidariedade, fraternidade, cooperação e amor. A erradicação da opressão e da exploração do homem pelo homem, implica necessariamente o fim de pobres e ricos, de oprimidos e opressores, de deuses e de escravos. A crítica da dominação e da exploração, por outro lado, não pode ser restringida ao homem como ser social, ela deve ser alargada ao homem como ser biológico. Neste âmbito, a crítica radical passa pelo fim da destruição da natureza, tendo presente os problemas da poluição atmosférica, da camada de ozono, da destruição dos rios, mares, florestas, das espécies animais e vegetais, enfim da transformação desenfreada da matéria orgânica em matéria inorgânica. A existência da biodiversidade e do equilíbrio ecossistémico impõe-se sobremaneira à sobrevivência histórica do homem como ser biológico, assim como de todas as espécies animais e vegetais.

As formas e os conteúdos de organização e intervenção dos vários anarquismos, para que sejam efectivamente diferentes dos partidos, dos sindicatos, das empresas e de qualquer tipo de igreja, têm que ser desenvolvidos de modo a que as relações interpessoais, a emissão, a transmissão e a percepção da informação que difunde os princípios e as práticas da anarquia sejam dialógicos, sejam estruturados pela democracia directa, pela liberdade e a soberania individual e colectiva de todos os indivíduos e grupos que integram esse processo. Princípios e práticas devem identificar-se e conjugar-se de forma harmoniosa, sendo simultaneamente meios e fins de uma ética, de uma moral, de valores que se afirmam positivamente e dão credilibilidade e plasticidade social à anarquia. Para este efeito há que assumir a relatividade dos anarquismos como meio de estruturação da anarquia, sabendo à partida que esta é e será sempre um projecto histórico inacabado. Por isso temos que ter sempre presente que reforma e revolução fazem parte de um processo histórico indissociável, que princípios e práticas não escapam às contingências dos fenómenos sociais, políticos, culturais e económicos decorrentes do pensar e agir em termos absolutos e relativos.

Por outro lado, para que os conteúdos e as formas de organização dos vários anarquismos deixem de ser perpassadas pelo militantismo alienante é fundamental acabar com certas práticas

e ideias que pululam em certos meios anarquistas. Antes de mais é preciso descortinar que a matriz filosófica, social e biológica da anarquia é o indivíduo soberano e livre, e não qualquer classe social que sofre as contingências negativas da opressão e exploração capitalista e estatal. Em termos potenciais é lógico que todos os oprimidos e explorados possam querer efectivamente o fim do Estado e do capital. Mas esta probabilidade é extraída de um tipo de materialismo histórico e dialéctico maniqueísta que considera o ser humano sempre como objecto e não como sujeito da sua própria história. Nestes termos, não é anarquista quem quer, nem se é anarquista porque simplesmente se vive uma situação de exploração e de opressão, mas quem intrinsecamente, no sentido profundo da sua mente e da sua acção, como ser social e biológico, aspira à liberdade, ao amor, à solidariedade e à fraternidade, sem necessitar para o efeito de qualquer deus ou de qualquer amo. Por tudo isso, quando qualquer anarquismo pretende defender ou divulgar as ideias e as práticas da anarquia deve fazê-lo de uma forma frontal e directa, sem ambiguidades e subterfúgios, sem veleidades de catequização ou de apostolado religioso junto dos mendigos, dos pobrezinhos, dos excluídos sociais, dos explorados e dos oprimidos. As pessoas, seja qual for a sua situação, nunca poderão ser consideradas como coitadinhas, infelizes, ou desprotegidas, implicando que precisem de ser ajudadas por anarquistas iluminados e bem intencionados. Assim como se deve extirpar qualquer espécie de alienação e de autoritarismo nas relações entre os vários anarquismos, estes, nas suas relações com qualquer indivíduo ou grupo social, devem relacionar-se através da identidade e da reciprocidade entre pessoas que aspiram tornar-se livres, responsáveis, criativas e soberanas.

Em termos concretos, hoje e amanhã, é possível construir e desenvolver projectos de natureza colectiva à escala local, regional, nacional, continental e mundial. Para se subtrair a algumas das vicissitudes do trabalho assalariado e da autoridade hierárquica das empresas capitalistas e do Estado, é possível criar cooperativas ou tipos de associação autogestionária relacionados com a produção, distribuição e consumo de determinados bens e serviços. No mesmo sentido, é possível criar livrarias, escolas, bibliotecas, teatros, rádios, jornais, televisão, etc.

Por outro lado, é possível transformar as novas tecnologias como um meio de socialização da comunicação e da informação dos princípios e das práticas da anarquia. A construção de *sites* e de redes de crítica do capitalismo e do Estado, de intervenção e difusão dos anarquismos à escala local, regional, nacional e mundial é imperiosa.

Finalmente, como é crucial repor e difundir a memória histórica do passado e como é imprescindível enveredarmos por um processo sistemático de auto-consciencialização, de auto-educação e de auto-formação, é necessário realizar debates, conferências, colóquios, congressos e acampamentos libertários, a nível local, regional, nacional e mundial.

O DIREITO NA CRISE DA MODERNIDADE

José Paulo Vaz

A nossa tarefa não é a conservação do passado, mas a redenção das esperanças do passado. (Th. Adorno/ M. Horkheimer, Dialéctica da Ilustração).

Introdução

A nossa civilização pode ser definida, na sua essência, como uma civilização jurídica. Vale isto por dizer que o Direito enforma os próprios processos de construção das realidades sociais, culturais e ideológicas. A evolução da Civilização Ocidental fez-se com a caução de um discurso legitimador e racionalizador: o discurso jurídico. Este discurso institui e cauciona um estatuto que assenta na realização e na garantia da Liberdade. Esta pode mesmo ser descrita como a diferença entre a Civilização e a Barbárie, que surge na Grécia, em contraposição com as civilizações Orientais, em particular a da Pérsia. Para ela aponta, com singular clareza, o discurso da rainha Atossa, em *Os Persas* de Ésquilo:

"Eram duas irmãs do mesmo sangue, mas habitavam, uma a Grécia, que o destino lhe atribuíra, e a outra a terra bárbara. Uma querela, ao que me pareceu, se elevara entre elas. O meu filho, dando conta disso, tentou contê-las e acalmá-las, depois atrelou-as ao seu carro e pôs-lhes as correias ao pescoço. Uma delas aceitava o arnês e oferecia às rédeas uma boca dócil, mas a outra escoucinhava e eis que, de súbito, despedaça, a mão ambas, os aprestos do carro e o arrasta à força, apesar das rédeas, partindo o jugo em dois".[2]

E mais adiante, o mensageiro de Xerxes assim descreve os Gregos: "*não são escravos nem súbditos de homem algum*".

Vemos este discurso em acção na Atenas de Sólon, o reformador que, ao abolir a servidão por dívidas, a que estavam sujeitos os hectómoros [3], tornou incompatíveis a servidão e a cidadania, "*pelo poder da Lei*"[4].

Quando o Ocidente se expande, sob a marcha das legiões romanas, é um conceito de civilização, mais do que o domínio das técnicas, do trabalho ou das formas de exploração da terra, que se actualiza, e esse conceito é o de sociedade de lei, de civilização jurídica. Vemo-lo em acção na própria constituição da Civilização Cristã, que dará origem ao Ocidente Romano e, depois, à Civilização Europeia, no próprio momento fundador do Cristianismo: a Paixão de Cristo tem a forma do discurso judiciário e só é entendível a partir das categorias do Direito Romano. Jesus de Nazaré é julgado e executado segundo as formas prescritas no Direito Penal e Processual Romano. Ao julgamento não falta sequer o elemento

contraditório (que o acusado não se tenha defendido é um facto que releva sobretudo do plano cristológico), e o facto de o julgamento ter resultado numa injustiça, conduzindo à execução de um inocente, não é, em si, algo de inédito ou de anacrónico face à estrutura própria dos fenómenos da justiça. Raro é precisamente o contrário.

Num outro momento fundador, este das sociedades burguesas e capitalistas, é também um discurso jurídico o veículo estruturador das formas sociais nascentes: com os avanços dos exércitos da Revolução Francesa impõe-se na Europa o modelo jurídico - depois exportado para metade do mundo - assente no conceito de Constituição, de Código Civil e de Direitos do Homem. Sob o seu influxo estão a nova sociedade civil, mas também as trocas comerciais, as relações de propriedade e de transmissão dos bens, e as relações de trabalho, no campo e na fábrica, decorrentes das revoluções agrícolas e industriais.

Que a Ideia de Direito, ou melhor, as suas manifestações, estejam em crise, é algo que, por si, devia ser uma evidência: o direito, na sua expressão empírica, não se aplica sem esforço e sem luta, na expressão de Ihering, "a luta pelo Direito". O Direito é, e será sempre, uma fronteira ameaçada, como a própria Civilização. Nenhum progresso na Civilização se pode consolidar sem uma evolução humana que a suporte, o que parece até contradizer a ideia, infelizmente muito difundida, de que um progresso indefinido das técnicas é a base suficiente e necessária de um progresso indefinido das sociedades humanas. No entanto, o regresso à barbárie é uma possibilidade deixada em aberto - se não mesmo agravada - pelo avanço da base material e técnica disponível, como o demonstram exemplos históricos bem conhecidos (é evidente o caso do Nacional Socialismo, ocorrido numa das sociedades mais avançadas do século XX).

Esta ameaça de regresso à barbárie funda-se no próprio psiquismo humano - a possibilidade de "retorno do recalcado" e de regresso à infância da espécie, contida na sua memória arcaica, e do triunfo do instinto de agressividade implicam, para a sociedade civilizada "uma ameaça perpétua de desagregação" [5]: o sentimento de justiça - melhor apreendido pelo seu negativo, o sentimento de injustiça, de se ser injustiçado - é um dos pilares fundamentais do psiquismo humano e do psiquismo colectivo. Nenhuma sociedade se poderá estruturar sem uma satisfação, ao menos parcial, nos seus membros, desse sentimento de justiça [6].

Por isso assistimos, em diversas sociedades em diferentes locais do globo, a conflitos inextinguíveis entre comunidades ou sectores dessas sociedades, assentes em factos sentidos como injustiça (a dominação económica, a conquista militar) ocorridos, nalguns casos, há milhares de anos, mas que se transmitem, de geração em geração, nas comunidades em causa. A exigência de justiça é um fenómeno inerente ao psiquismo humano, sobre o qual assenta toda a civilização. Perante o crime de Caim, o sangue de Abel clama por justiça: "*Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de agro.*" (Gén. 4, 10).

Não pode pôr-se em dúvida a essencialidade do conceito de Direito, enquanto inerente ao processo de Civilização. Daí que tenha colocado a

crise do Direito sob o signo da crise da Modernidade, ou seja, da evolução que a própria Modernidade suscitou nas sociedades do Capitalismo Tardio, vendo na evolução actual uma ameaça ao conceito de Razão que subjaz ao projecto de Esclarecimento (*Aufklärung*) das Luzes e, por aí, uma ameaça e um risco sério de regresso à barbárie, denunciado, entre outros por Adorno/Horkheimer em "Dialéctica da Ilustração".

O conceito de Direito e a realização do projecto da Modernidade na perspectiva de Hegel

> " De declarações verbais não surge um mundo novo. Os anarquistas que querem criar um mundo novo de liberdade, igualdade, reciprocidade, justiça, verdade e de associação de todos com todos, têm de revestir suas declarações de fatos. Quer dizer, devem levar sua vida como desejam que a vivam todos numa sociedade sem estado."
> Erich Mühs

Hegel foi o filósofo que melhor compreendeu e definiu o conceito de Modernidade e as consequências que ela trazia para a civilização e para o Direito. O entendimento Hegeliano do Direito encerra em si o projecto da Modernidade. Neste sentido, Hegel é o verdadeiro concretizador do projecto do Iluminismo, trazendo-o para o interior da realidade social e para a expressão máxima da vida política: o Estado. Esse projecto do Iluminismo, se bem que corrigido e transformado na dialéctica Hegeliana, é a luta contra a "crença", ou seja, a luta pela racionalidade [7] e pela Liberdade.

O princípio da Racionalidade, depurado das interpretações subjectivistas e idealistas do Direito Natural (o Direito do puro Dever -ser de inspiração teológica ou Kantiana) encontra na Filosofia de Hegel o seu mais elevado grau de concretização. Nos Princípios da Filosofia do Direito, sua última obra (1821) e que sintetiza todo o seu sistema, Hegel, no dizer de Abbagnano "reafirma com decisão cortante o irónico desprezo (...) pelo ideal que não é real, pelo dever-ser que não é ser, por todas as considerações problemáticas da realidade política e da história" (História da Filosofia, vol IX).

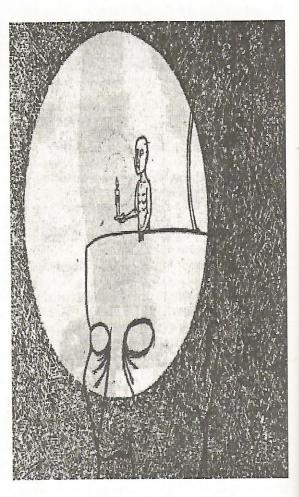
"O Estado é a realidade em acto da liberdade concreta", escreverá Hegel, nos Princípios da Filosofia do Direito (§ 260). Segundo Hegel, o Estado da sociedade a que chama napoleónica, realiza o espírito objectivo, pondo termo à dialéctica do senhor e do escravo, ou seja, da alienação. Realiza, portanto, plenamente, a Liberdade. A revolta dos indivíduos contra o estado de coisas, contra a lei, é, naturalmente, possível, mas são devaneios subjectivos contra a Razão. A Razão não depende dos indivíduos, é espírito objectivo. E no domínio da eticidade objectivada, tornada realidade na dialéctica que a Fenomenologia do Espírito demonstra e ilustra, a Razão objectiva é a lei. Que os indivíduos particulares estejam contra a lei é natural, é a afirmação de um "direito particular", o direito subjectivo do indivíduo. Mas esse direito particular não nega a lei, precisamente porque é particular, nega-se a si próprio enquanto Direito Racional objectivo, o qual só pode ser universal - a síntese do particular com o universal, o que só pode ser realizado na lei do Estado, porque só este realiza, e é portanto detentor, do saber absoluto.

Naturalmente, o Estado, e o seu direito, não são uma invenção da Revolução Francesa. O Estado remonta à polis grega. Mas o Estado pagão é um Estado de cidadãos - os senhores; os escravos, que podem ser a maior parte, são excluídos da polis, da vida cívica e, independentemente das suas condições materiais de vida, não são sujeitos de Direito. Só a Revolução Francesa, a revolução dos escravos, poderá realizar o Espírito objectivo e a Ideia do Direito, ao reivindicar para os escravos, através de uma luta de morte, a cidadania. A concepção do Estado e do Direito de Hegel dificilmente poderá ser entendida sem a compreensão da sua Fenomenologia. Destaque-se, apenas, que para Hegel a História é a caminhada do Espírito em vista da sua realização no Espírito Absoluto. O que marca a situação do Homem nessa caminhada é a alienação, cujo episódio marcante é o da dialéctica do senhor e do escravo.

Para Hegel, a alienação marca um mundo de senhores e de escravos. Pois o escravo abdica da sua própria vida, passando a ser o instrumento do senhor, que vive liberto dos constrangimentos do trabalho e da necessidade biológica, suprida pelo trabalho do escravo. O escravo não tem portanto uma vida autónoma, mas apenas uma vida fisiológica, animal, baseada no instinto de conservação e

dominada pelo medo da morte. Sem o medo da morte, o escravo não seria escravo, pois não se deixaria submeter e converter em instrumento do senhor. O escravo está portanto alienado no trabalho, e o trabalho de que o senhor se apropria pela violência é a medida dessa alienação. Trabalhar para os fins de outrem, não para a realização autónoma dos seus próprios fins, é o próprio da condição servil. O escravo está alienado. Mas, para Hegel, o senhor não está menos alienado, embora num sentido diferente. Porque ao submeter o escravo, o senhor tornou-se dependente do seu trabalho, que lhe permite viver sem submissão ao trabalho. Nessa dependência, o senhor aliena-se simultâneamente da Natureza - a sua relação com a Natureza (por exemplo a matéria com que se alimenta) só se estabelece através da mediação do trabalho do escravo. O senhor não pode subsistir sem o escravo.

A alienação é superada pela transformação e vitória do Homem (escravo) sobre a Natureza pelo trabalho (o trabalho é educação - "Bildung"), superação essa produzida efectivamente pela sociedade pós-revolucionária, a que Hegel chama *napoleónica*. A alienação conduz a caminhada do Espírito ao encontro da sua essência: o Espírito Absoluto, o em si e para si em que o espírito se transforma em Liberdade absoluta, a essência do homem. A alienação seria aqui acidente de percurso, embora tal percurso seja, nem mais nem menos, toda a História Universal, com o seu cortejo de sofrimentos e predações, mas também com as suas realizações espirituais: a Religião, a Arte, a Filosofia. A Revolução dos Escravos (Revolução Francesa) poria fim a este processo de alienação, porque nela os escravos aceitam arriscar a sua vida pela sua Liberdade e, com esse risco, deixam de ser escravos, pondo fim à dialécitca do senhor e do escravo, isto é, à História Universal (a História é a obra do Escravo através do trabalho, que transcende a natureza e produz uma realidade social). A Revolução realiza, no Estado constitucional napoleónico, o reconhecimento de cada um por todos, alcançando assim a síntese do particular com o Universal. Na sociedade pós revolucionária teremos indivíduos livres, que são o Homem plena e definitivamente satisfeito. Essa sociedade é a sociedade napoleónica - a sociedade doravante universal e homogénea, analisada e descoberta pela Filosofia de Hegel: a Filosofia Absoluta [8].

A partir destas premissas entende-se a ideia de Direito de Hegel. No Direito e no Estado, segundo Hegel, a Liberdade tornou-se realidade. Daí o profundo desprezo de Hegel por qualquer Direito Ideal: como anuncia logo no início dos seus princípios da Filosofia do Direito: *todo o direito é positivo*. Porque consuma a realização do Espírito, não há lugar em Hegel para qualquer idealismo. É na Filosofia do Direito que Hegel formula o famoso princípio, ex-libris da sua filosofia, "todo o real é racional e todo o racional é real". Tudo aquilo que estiver fora da racionalidade não existe, a não ser como fenómeno

ilusório e aparente.

Ouçamos Hegel:

"Do que a Filosofia se ocupa é de Ideias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro conceito

(e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstracta do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. *Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito, é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão etc."* (Introdução)

O Direito é a sua própria Ideia e a Ideia do Direito é a sua própria realidade histórica. A época napoleónica realiza a Ideia do Direito e as suas determinações concretas, para utilizar a linguagem de Hegel, são as leis positivas (direito positivo). Não é necessário postular nenhum outro Direito, nenhum outro ideal ou dever ser. Isso mesmo se revela na Injustiça, em geral, e no crime em particular, que são pura negação (§82). A existência da injustiça não afecta a essência do Direito.

Do mesmo modo, o Estado realiza a Ideia do Direito, que assenta na ideia de Liberdade. Por isso, o Estado não pressupõe, nem mesmo conceptualmente, um contrato entre os indivíduos, o que para Hegel não passa de uma ficção risível. Pelo contrário, o Estado encarna a Razão, é "o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe" (§257). Não foram os indivíduos que, em associação livre (Rousseau) criaram o Estado; o Estado é que confere realidade aos indivíduos, porque estes só podem existir, dotados de Liberdade e moralidade, no Estado. Antes do Estado napoleónico só havia senhores ou escravos: só no Estado é possível que todos obtenham o reconhecimento da sua Liberdade, a qual é, nem mais nem menos, cidadania. A vontade individual - que neste plano não joga nenhum papel - dirá Hegel que se identifica com o racional "quer seja ou não conhecido do indivíduo e aceite pelo seu livre-arbítrio".

Este conceito de Estado subjaz, muitas vezes inconscientemente, às teorizações do Estado no Sec. XIX e XX. A concepção do Estado como realização da Liberdade e da Razão, mesmo contra os indivíduos, encontra realizações perversas no Totalitarismo do Séc. XX, muito em particular no de inspiração leninista.

Marx: a crítica do Capitalismo.

A poderosa e soberba concepção de Hegel influenciou profundamente a geração seguinte, sobretudo na Alemanha, mas também em França, que iria, afinal, romper com o Hegelianismo, estabelecendo as linhas de ruptura e de abertura para o século XX.[9]. Ora, como é sabido, aquele dos jovens hegelianos que melhor compreendeu Hegel, mas que mais profundamente rompeu com a sua filosofia política, foi Marx.

É conhecido como Marx, profundamente influenciado de resto pela dialéctica Hegeliana, recusa o veredicto do Fim da História pronunciado pelo filósofo de Iena e proclama a continuação da revolta dos escravos contra a sociedade burguesa. Longe de pôr fim ao processo de alienação, a sociedade burguesa, pelo contrário, acentua-o de maneira radical.

Para Marx, Hegel é expoente máximo da Filosofia do Idealismo Alemão bem como o culminar de toda a tradição metafísica Ocidental. Partindo de Hegel, a filosofia de Marx afirma-se por isso essencialmente contra Hegel.

Em primeiro lugar, Marx procede à revisão do conceito de alienação. Marx compreende bem o sentido dogmático da Filosofia de Hegel: a sua filosofia da História, a sua Fenomenologia do Espírito e o seu Sistema constituem-se como Filosofia dogmatizada do Estado e da sociedade burguesa. Para Hegel, a alienação é o processo de exteriorização do humano em que as diversas etapas (no seu conjunto, a História Universal) representam a reconquista da consciência de si. Enquanto para Hegel a alienação é um processo de libertação, para Marx "*a alienação é um mundo de onde é necessário salvar o homem*"[10]. Marx critica em particular a Hegel o facto de, na sua filosofia, as situações reais serem compreendidas como situações ideais. A sua conclusão final, a desalienação e libertação do Homem, na sociedade naopoleónica, não poderia portanto ser mais do que uma libertação ideal, deixando intocadas as condições concretas da existência humana. O Homem concreto permanece, apesar da conclusão teórica libertadora da sociedade revolucionária, um homem alienado. Este é o Homem do Capitalismo.

A alienação na sociedade capitalista exprime-se em vários planos: é alienação política, religiosa,

económica e social. A par da crítica da religião, é à alienação económica do trabalho aquela a que Marx dedica maior atenção desde 1844/45.

Na análise do trabalho assalariado Marx recupera a dialéctica do senhor e do escravo. Um e outro estão alienados e a sua oposição recíproca é a manifestação dessa alienação.

Nos Manuscritos histórico-filosóficos (1844) Marx denuncia expressamente a transformação do produtor em mercadoria, a coisificação do operário. O operário não está alienado apenas porque a mercadoria lhe é retirada no final do processo produtivo, reforçando o capital, mas está alienado no próprio acto, ou actividade de produção, na organização do trabalho, porque esta actividade é retirada ao trabalhador, o trabalhador é expropriado da sua actividade no processo produtivo.

Como não considerar moderna, actual, mesmo para as sociedades ditas pós-industriais, a descrição da alienação do trabalhador feita nos manuscritos histórico-filosóficos?

Vejamos como a descreve:

> *Em* primeiro lugar, o trabalho é exterior ao operário, ou seja, não pertence ao seu ser; por consequência, ele não se afirma no seu trabalho, pelo contrário, renega-se nele; longe de se sentir feliz, sente-se infeliz; não desenvolve nele nenhuma energia livre nem física nem moral mas mortifica o seu corpo e arruina o seu espírito.[11]

Daí que o trabalho tenha que conter um elemento forçoso de coacção: é, ainda na expressão de Marx, "trabalho forçado".

Como não reconhecer nesta descrição a condição de 90% das actividades profissionais mesmo nas sociedades altamente terciarizadas? Quem afirma hoje o valor de realização humana do trabalho terciário? Quem se reconhece no seu trabalho, tantas vezes reduzido a inúteis rotinas burocráticas impostas por organizações desumanizadas em que as aptidões e criatividade dos trabalhadores, mesmo dos mais qualificados, são reduzidos à mais crassa inutilidade?

A terciarização da sociedade não pôs fora de combate a crítica de Marx do trabalho alienado.

O Homem retorna, por isso, no trabalho alienado, à sua condição propriamente animal.

Quem não compreende que a crítica de Marx - e de muitos dos seus seguidores mais recentes - ao trabalho alienado não é uma crítica economicista ou materialista, antes se diria, no contexto do mais feroz materialismo capitalista, espiritualista, nada compreendeu de Marx e do marxismo. A análise de Marx é, pelo menos neste ponto, fenomenológica e aproximou-se muito daquilo a que depois se chamou o "existencialismo".

Na sociedade capitalista não pode portanto falar-se em reconhecimento recíproco do senhor e do escravo, de síntese entre particular e universal nas instituições do Estado. O Direito é portanto instrumento de dominação dos detentores dos meios de produção sobre as massa exploradas. Na lei do Estado não se opera nenhuma reconciliação, nenhum reconhecimento recíproco. O facto fundamental permanece: a condição alienada dos senhores e dos escravos (proletariado moderno) originada e evidenciada no modo de produção capitalista. Para lhe pôr termo não basta a Revolução Francesa, a revolução burguesa: é necessária a revolução dos novos escravos, a revolução proletária e socialista...

Sobre a fundamentação desta tese, que Marx apelidou de materialismo histórico (libertação do proletariado, realização da sociedade sem classes) não cuidamos aqui. De resto, a tese, não tem mais do que interesse "histórico", não só porque Marx caiu aí no idealismo e no dogmatismo que censurou a Hegel, mas porque a evolução do capitalismo conduziu a uma sociedade muito mais complexa do que aquela em que Marx estudou e em que viveu.

A evolução do Capitalismo.

A sociedade do Capitalismo Avançado (Spätkapitalismus) não aboliu a alienação como situação central do homem, como fundamentalmente a agravou, porque a tornou mais complexa, por um lado, mais profunda, enraizada mesmo nos mecanismos da psiquismo humano, mais subtil, substituindo generalizadamente a violência expressa sobre os indivíduos por sistemas que excluem e "condenam" a violência, substituindo-a por mecanismos "suaves" mas muito eficazes de dominação, estendeu a alienação para fora do mundo da produção (esta afectava fundamentalmente o produtor), alargando-a ao consumo (incluindo portanto todo e qualquer indivíduo consumidor), integrando-a em poderosos meios tecnológicos ao serviço da publicidade e da propaganda (imprensa "livre", meios de comunicação de massa, tecnologias da informação).

O desaparecimento do trabalho alienado associado à introdução de novas tecnologias (informática, robotização) é, em geral, mera ilusão. Na verdade, o trabalho desenvolvido em organizações dotadas de elevado potencial tecnológico, largamente despersonalizadas, cria um profundo desenraizamento, perda de orientação, desconhecimento dos fins da própria actividade laboral, desmotivação e subordinação a uma autoridade abstracta e "racional" mas omnipresente e poderosamente apoiada na tecnologia. O computador, designadamente o computador pessoal, representa um aprofundamento da dominação e da alienação do trabalho, não só porque pode ser utilizado contra o trabalhador (controlo de presenças, de produtividade, etc.), mas porque acentua a dependência do trabalhador de poderosos meios tecnológicos com que pode operar, mas que nunca dominará e que lhe impõem o ritmo de trabalho, o conceito e o quadro das suas representações do mundo. Daí a tendência para considerar a informação fornecida pelo computador como indiscutível.

Daí que o aumento aparente da liberdade nas sociedades de afluência material seja, na maior parte dos casos, irrisória ilusão, ou cínica propaganda.

Vale a pena ler as palavras de Eric Fromm sobre a alienação nas sociedades modernas:

> "A alienação na sociedade moderna é quase total. Ela caracteriza as relações dos homens com o seu trabalho, com as coisas que consome, com o Estado, com os seus concidadãos e consigo próprio. O Homem criou um mundo de coisas criadas como nunca tinha existido. Criou uma complexa sociedade de maquinaria para serviço do aparelho técnico por si constituído. Mas a sua obra é-lhe inalcançável. Ele sente-se não como criador e ponto central mas como servidor de um ídolo criado por suas mãos. Quanto maiores e mais gigantescas as forças por si desencadeadas mais impotente se sente como ser humano. Confronta-se com as suas próprias forças, corporizadas nos objectos por si criados, mas que lhe são estranhos. Tornou-se propriedade da sua própria criação e não se possui mais a si próprio."[12]

A sociedade tecnológica está criando uma sociedade burocratizada e submetida a uma dominação abstracta, substituindo o indivíduo cidadão pelo administrado, submetido às mais diversas regulamentações, ao marketing político, eleitoral, gerido pelos meios da propaganda e da publicidade em que se consubstancia a tão propalada como fictícia "opinião pública". Uma sociedade de administrados, de indivíduos só aparentemente livres mas controlados e manipulados em todas as suas escolhas, conformados com padrões sociais homogéneos corporizados na moda e nos "*media*", é o contraponto de uma economia e de um Estado

fora de controlo político, submetidos aos mecanismos ocultos de decisão de grupos organizados de interesses (maçonarias, clubes de empresários, máfias).

Na dialéctica hegeliana, o trabalho tem um elevado e insubstituível valor: o de superação da natureza, da produção de um mundo humano, de uma cultura. Ao modificar o mundo da natureza o homem modifica-se a si próprio, "educa-se", criando a autoconsciência do seu valor e caminhando para a libertação.

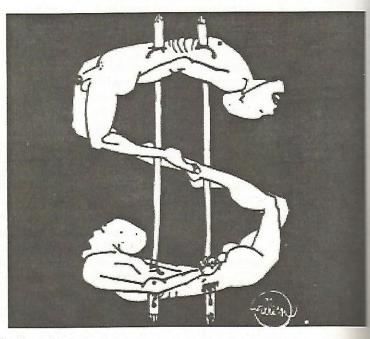
O sentido que Hegel deu ao trabalho humano dificilmente poderia adaptar-se ao trabalho industrial moderno. O trabalho no sentido pré-moderno, pressuposto por Hegel porque o tinha diante dos olhos, tem de identificar-se com o trabalho que agora designariamos por artesanal, mesmo quando levado a cabo em empresas de uma certa dimensão. É o trabalhador que fabrica o pano no seu tear, que molda o barro, que tempera o ferro ou que fabrica o utensílio. Por isso Hegel podia escrever, acerca do trabalho:

> (...) O trabalho é desejo refreado, evanescência *contida*: ele *forma*. A relação negativa com o objecto torna-se a forma deste, torna-se em qualquer coisa que *permanece*; precisamente porque para aquele que trabalha o objecto tem autonomia. (...)
> Entretanto a actividade formativa (nota do tradutor francês: "Das Formieren. Este termo é reservado hoje em dia à manipulação mental, pedagógica ou política, à actualização. Designa uma operação no decurso da qual é dada uma forma a uma substância resistente") não tem apenas esta significação positiva, que a consciência servil, como puro ser para si aí se torna para si em qualquer coisa que é; mas também a significação *negativa*, face ao seu primeiro momento, o medo. Na formação (das Bilden) da coisa, com efeito, a sua própria negatividade, o seu ser para si, só se torna para ela objecto porque ela abole a forma que está em oposição."[13]

Mas dificilmente se poderá adaptar esta descrição fenomenológica ao trabalho desenvolvido numa cadeia de montagem ou num sistema burocrático em que o trabalho nenhuma relação desenvolve com um objecto formado. O trabalho assalariado criado pela revolução industrial, o trabalho da fábrica, do estaleiro, da mina, ou do serviço burocrático, deixou de poder ser entendido como "domínio sobre a natureza", criação de uma obra que se destina a perdurar e a criar um mundo humano.

São precisamente as implicações do modo de produção do Capitalismo e do trabalho da sociedade pós-industrial na existência humana que Hannah Arendt analisa na sua obra, a todos os títulos magistral, a condição do homem moderno[14].

"Proponho o termo *vita activa* para designar três actividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a acção. Elas são fundamentais porque cada uma delas corresponde às condições de base em que a vida é dada aos homens na Terra.

O trabalho é a actividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual corrupção estão ligados às produções vitais em

que o trabalho alimenta este processo vital. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A obra é a actividade que corresponde à não naturalidade da existência humana que não está incrustrada no espaço e em que a morte não é compensada pelo eterno retorno cíclico da espécie. A obra fornece um mundo "artificial" de objectos nitidamente diferente de todo e qualquer meio natural. É no interior das suas fronteiras que se aloja cada uma das vidas individuais, enquanto este mundo em si mesmo está destinado a sobreviver-lhes e a transcendê-las a todas. A condição humana da obra é a pertença ao mundo.

A acção, a única actividade que coloca os homens directamente em relação, sem a mediação dos objectos nem da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao facto de serem os homens, e não o homem, que vivem na terra e habitam o mundo"[15].

A distinção dos modos de existência humana é referida expressamente por Arendt à Ética de Aristóteles[16]. Na Ética a Nicómaco Aristóteles só menciona três modos de existência humana: a vida dos prazeres, a vida política e a vida contemplativa. A vida do trabalho, bem como a da obra, estão obviamente excluídas, porque um homem que trabalha não pode ser considerado um homem livre. Para o homem grego aquele que é obrigado a trabalhar para o seu sustento não pode compartilhar plenamente a condição humana - o que inclui não apenas o trabalho do escravo, mas também o do artesão e a vida mercantil do comerciante.

Ora, o que está em jogo no trabalho, como bem caracteriza Arendt, é a animalidade do homem, a sua submissão ao processo biológico, à natureza. No trabalho, o trabalhador fica "prisioneiro do seu metabolismo com a natureza, sem jamais o transcender, sem jamais se libertar da recorrencia cíclica do seu próprio funcionamento.[17] "

O trabalho é o reino da necessidade. Nele o homem está concentrado na sua condição animal, na obrigação de se manter vivo enquanto organismo. Daí que o trabalho seja a actividade do corpo - certas actividades manuais deformam o corpo - e por isso assunto puramente privado, criando a perda do "mundo comum", o mundo da acção. "Uma sociedade de massa, uma sociedade de trabalhadores tal como Marx a imaginou ao falar de uma "humanidade socializada" consiste em espécimes fora do mundo da espécie Homem, quer sejam escravos domésticos reduzidos a esse estado pela violência de outrém, quer sejam livres desempenhando voluntariamente as suas funções.[18] "

O Direito da sociedade de massas e a crise da Modernidade.

Este estado de coisas não é alterado, mas agravado, pela sociedade consumo. A sociedade de massas em que se generaliza o trabalho assalariado produz em massa produtos consumíveis que, ao contrário dos produtos da obra, acentuam a perecibilidade do mundo: um mundo de coisas consumíveis cerca o homem na sua natureza biológica que os utiliza nos processos vitais ou seus substitutos. A perpetuidade do trabalho é garantido pelas necessidades crescentes do consumo massificado: os objectos já não se destinam a durar, a permanecer como quadro da vida dos homens, delimitados pelas suas funções de uso, mas a ser destruídos na voragem da sua absorção pelos processos vitais. É por isso que o "tempo livre", fruto da redução do trabalho pela mecanização, não representa uma real libertação do trabalho e a recuperação da dimensão do espaço público (da acção), mas o prolongamento dos processos de escravização do trabalho no consumo. "Os ideais do homo faber, produtor do mundo, a permanência, a estabilidade, a duração, foram sacrificados à abundância, o ideal do animal laborans" [19]. Toda a obra se converteu por isso em trabalho, e o mundo perde as suas referências contranatura, que são o mundo humano, destinado a sobreviver aos seus produtores.

Mas a destruição do mundo da obra, do mundo propriamente humano, simbolizado pela casa do homem, que se edifica para gerações, que abriga a vida humana e constitui a sua referência, que se destina a ser usada, mas não destruída pelo consumo, a destruição do mundo como habitação do homem constitui simultaneamente uma ameaça para a natureza, submetida, pela mecanização e, doravante, por processos de manipulação genética, a um processo de destruição permanente - caracterizada pela expressão "sociedade do desperdício" - para entrar no processo de consumo.

A libertação do trabalho, na sociedade Capitalista, permanece, por isso, uma ilusão. O tempo livre prolonga e acentua a escravização do trabalho. A libertação do homem só pode ocorrer através da libertação do consumo e dos seus mecanismos perversos que aprisionam o homem no mundo do trabalho, reinstaurando um mundo comum,

ou seja, o mundo do espaço público, da polis, da interacção pura dos homens, na acção e no discurso.

Destituído da sua dimensão pública, o cidadão converte-se no administrado, num número nas estatísticas, elemento passivo da organização burocrática da sociedade. À posição normal do trabalhador na organização de trabalho, cujos fins não conhece, corresponde a abolição correlativa do político, actualmente usurpado por uma casta de administradores que fingem tomar decisões de há muito tomadas pela própria lógica implacável do sistema. À abolição do cidadão só pode suceder o regresso da tirania, exercida através dos produtos e do mercado. O direito já não corresponderá a faculdades dos indivíduos, exercidas de acordo com as suas escolhas conscientes, mas a simples organização dos meios de gestão dos administrados, para compor as estatísticas ou produzir efeitos de engenharia social. Estatísticas da saúde, do emprego, da educação, da circulação, do rendimento *per capita*, dos telefones, das dezenas de indicadores do desenvolvimento: tudo isto soa a oco e nada tem que ver com a vida dos seres humanos reais, mas com um jogo de administração da vida jogado num tabuleiro cada vez mais globalizado. Esse tabuleiro é aquele onde se joga o fim do Humanismo, a morte do Homem.

Conclusão.

No contexto da sociedade capitalista, falar de uma *função libertadora* do Direito parece fora de toda a realidade: o direito é uma função inerente à organização do sistema das necessidades materiais. Neste é completamente natural que o Direito siga a economia, isto é, o mercado e as suas exigências. O Direito nunca está suficientemente actualizado para fazer face a tais exigências. A ordem social reclama a sua revisão permanente, abdicando porém de qualquer projecto revolucionário. Adaptar o direito à economia é a própria negação do direito, porque é a negação do universalismo dos seus valores no confronto com as necessidades do mercado: esta é a grande transformação dos tempos modernos, realizada pelo Capitalismo. A autonomia do económico, instituída pelo Liberalismo ao longo do século XIX é um facto radicalmente novo na História da Humanidade. "Todos os tipos de sociedades estão submetidas a factores económicos. Só a civilização do séc. XIX foi económica num sentido diferente e distinto, pois ela escolheu basear-se num móbil, o do ganho, cuja validade só raramente é reconhecida na história das sociedades humanas e que nunca antes se tinha elevado ao nível de justificação da acção e do comportamento na vida quotidiana. O sistema do mercado autoregulador deriva unicamente deste princípio" [20]. Ora, esta autonomia radical do económico tem de fatalmente conduzir ao colapso das instituições e, no limite, da sociedade e dos

indivíduos fragmentados que ela origina. "Uma economia de mercado só pode existir numa sociedade de mercado" [21] Destruída a sociedade, sobram indivíduos, ou massas exploradas e submetidas aos imperativos objectivos e "racionais" do sistema. Os indivíduos, que através da dicotomia trabalho/desemprego, passam a uma função económica - instrumento das máquinas, no seu primeiro termo, massas desocupadas e dependentes do assistencialismo, no segundo - são, em qualquer caso, no plano político como no plano jurídico, <u>objecto de administração</u> (este mesmo mecanismo está presente na redução das populações coloniais a indivíduos submissos e supérfluos).

Todo o aumento dos níveis de vida, reclamados pelas massas, acrescem, assim, aos efeitos de

alienação e dominação exercidos pela sociedade total. Nesta sociedade, a própria possibilidade de revolução é eliminada, como possibilidade irracional, convertendo-se a rebelião em falta, isto é, em *delito comum*. A humanidade, na sociedade final (o último homem, de Fukuyama), perde a sua história, reduzida, pelos gestores, a "engenharia social". Também o direito para aí aponta: o desaparecimento do direito privado é já hoje largamente uma evidência, manifestando-se nos ramos do direito emergente a característica típica de um *direito administrativo de tipo económico*: um direito regulamentar, com pouco ou nenhum espaço para a autonomia privada (conceito claramente em desuso), assente em categorias económicas. O próprio direito se conforma, portanto, ao económico, como *engenharia jurídica*. *A evolução da sociedade de massas conduz à emergência de um direito administrativo económico das massas tendo como principal fonte a actividade regulamentadora dos gestores sociais*. Nele perdem qualquer sentido as categorias de sujeito de direito, de autonomia da vontade, de contrato livre, de acto da vontade livre. O cidadão, o partícipe nos negócios da cidade, da vida pública, é doravante: *administrado*. A lógica implacável desta evolução conduz à formação de plebes cada vez mais vastas e que colocam cada vez mais problemas à administração: medidas *assistenciais, ocupacionais, criminais, sanitárias*: o sistema em breve deixará de saber lidar com eles. Sabemos como - é um facto, não uma imputação - no regime Nacional Socialista esta mesma lógica conduziu ao *extermínio*.

Ao converter-se num **direito administrativo económico geral**, regulamentador do mercado global e dos espaços administrativos das trocas (hoje regulamentadas mais do que nunca), o Direito perde de vista a sua função libertadora e de garante da objectividade da Razão, num mundo de homens livres, para passar a ser instrumento de conformismo e de dominação, ao serviço da sociedade económica de massas. O Direito é assim o garante da conformidade da sociedade de mercado auto-regulado (Polanyi) e da eficácia da sua gestão social. Esta, a gestão do mercado auto-regulado, e da sociedade no seu conjunto, já não é sequer conduzida pelo Estado, mas pelos grandes potentados económicos que uniformizam as produções e comandam a estética, o urbanismo, as mentes e os comportamentos através da grande máquina arrasadora do *marketing* e dos media (e entre estes sobretudo pela televisão) com vista ao consumo.

O projecto libertador da Modernidade vê-se assim negado e ocultado sob a falsa aparência da sua concretização na sociedade "racional" e técnica do Capitalismo: aí todas as opções se encontram no *limite das possibilidades da Razão*. É aqui precisamente o momento em que a Razão se converte em mito passando a jusitificar o irracional. A sociedade redimida no consumo é a sociedade *sem classes* das promessas socialistas e o socialismo pode por isso mesmo passar a integrar o Capitalismo como sua ideologia anódina, mesmo que a extensão da *miséria* (da miséria, o que não é o mesmo que pobreza) seja o preço inevitável das crises de sobreprodução. Porém, ao integrar e justificar a dominação, a Razão torna-se em mito, nega-se a si própria e remete novamente para a necessidade de uma nova Modernidade, de uma nova revolta da Luz contra as trevas.

Lisboa, Novembro de 1999

Notas

1 Não entro aqui, naturalmente, na questão da existência de escravatura na Civilização Grega. Para este problema poderá ver-se Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet, Économies et Sociétés em Grèce Ancienne, Armand Colin, Paris, 1972.

2 Os Persas, Editorial Inquérito, 2.ª edição, Lisboa, s. data.

3 Sobre a situação dos hectómoros, vide Vidal-Naquet, cit. p. 90.

4 "Reconduzi a Atenas, sua Pátria fundada pelos deuses, os homens que tinham sido vendidos, uns segundo o direito e outros não, uns exilados pela força do endividamento (...) outros aqui mesmo submetidos a uma servidão indigna e que tremiam sob a conduta dos seus senhores. Tornei-os livres ! Eis o que eu fiz, pelo poder da Lei, usando simultaneamente a violência e a Justiça (...) Redigi regras, iguais para o mau e para o bom, adaptando a cada um uma justiça recta." Sólon, fragmento 24 (Diehel), citado por Aristóteles, *Constituição de Atenas*.

5 Sigmund Freud, Das Unbehagen in der

Kultur, tradução em língua inglesa, Civilization and its Discontents, W.W. Norton & Company, Nova Yorque e Londres, p. 69. Sobre este ponto, v. também, Sigmund Freud, Totem e Tabu, trad. Castelhana, Alianza Editorial, 1996, p. 204.

[6] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, edição citada na nota anterior, p.p. 48 e 49: "The last, but certainly not the least important, of the characteristic features of civilization remains to be assessed: the manner in wich the relationships of men to one another, their social relationships, are regulated - relationships wich affect a person as a neighbour, as a source of help, as another person's sexual object, as a member of a family and of a State. Here it is especially difficult to keep clear of particular ideal demands and to see what is civilized in general. Perhaps we may begin by explaining that the element of civilization enters on the scene with the first attempt to regulate these social relationships. If the attempt were not made, the relationships would be subject to the arbitrary will of the individual: that is to say, the physically stronger man would decide them in the sense of his own interests and instinctual impulses. Nothing would be changed in this if this stronger man should in turn meet someone even stonger than he. Human life in common is only made possible when a majority comes together which is stronger than any separate individual and which remains united against all separate individuals. The power of this community is then set up as right in opposition to the power of the individual, wich is condemned as 'brute force'. This replacement of the power of the individual by the power of a community constitutes the decisive step of civilization. The essence of it lies in the fact that the members of the community restrict themselves in their possibilities of satisfaction, whereas the individual knew no such restrictions. *The first requisite of civilization, therefore, is that of justice - that is the assurance that a law once made will not be broken in favour of an individual.*"

[7] Hegel, Fenomenologia do Espírito, § 489 (a luta das Luzes contra a superstição).

[8] Sobre este assunto: Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1947, pp. 113 e seguintes.

[9] Para este ponto, e um estudo particularizado da filosofia e influência dos pós-Hegelianos é incontornável a obra de Karl Löwith, von Hegel bis Nietsche,

[10] Jean Yves Calvez, La pensée de Karl Marx, Editions du Seuil, 1970, p. 29.

[11] Manuscripte Marx Engels, Werke, I, p.

[12] Eric Fromm, Wege aus einer kranken Gesellschaft, dtv Stuttgat, 1980, pp. 110, 111.

[13] Fenomenologia do Espírito, IV B, tradução francesa da Editora Aubier, 1991, p. 157.

[14] Condition de l'homme moderne, Calmann-Levy, 1998.

[15] P. 41.

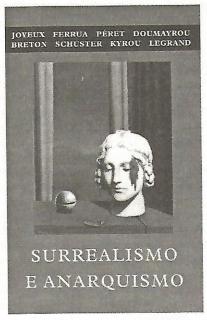
[16] Ética a Nicómaco, I,v, 8.

[17] Arendt, p,. 163.

[18] Idem, p. 167.

[19] Idem, P. 176.

[20] Karl Polanyi, The great transformation, trad. Francesa Gallimard, 1983, em especial, p. 106.

[21] Idem.

CULTURA LIBERTÁRIA E MUDANÇA SOCIAL

Jorge Silva

" De declarações verbais não surge um mundo novo. Os anarquistas que querem criar um mundo novo de liberdade, igualdade, reciprocidade, justiça, verdade e de associação de todos com todos, têm de revestir suas declarações de fatos. Quer dizer, devem levar sua vida como desejam que a vivam todos numa sociedade sem estado."
Erich Mühsam

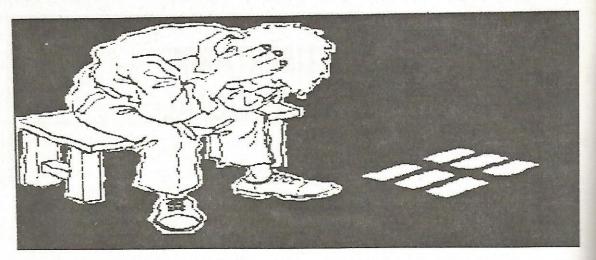
Algumas considerações sobre ambigüidades e dilemas do anarquismo contemporâneo

O século que começou sob o signo da esperança, do socialismo e da revolução está se encerrando sob o signo do pessimismo, do capitalismo e da normalidade apática. A derrocada do "socialismo" de estado, ao invés de abrir novas perspectivas de mudança social, arrastou todas as alternativas ao capitalismo para debaixo dos escombros de um sistema infame que os libertários foram os primeiros a denunciar. Talvez, por essa razão, os raros sobreviventes, entre os quais se contam os anarquistas, se dediquem a deitar contas à vida, refletindo e pensando sobre o que fazer e, principalmente, sobre a possibilidade e viabilidade de uma alternativa ao capitalismo global.

No entanto, o fato de estarmos, praticamente, parados numa reflexão quase contemplativa não significa, necessariamente, que o estejamos a fazer de tal forma que possamos tirar conclusões úteis para a renovação das idéias e práticas libertárias no século XXI. Algumas vezes esse debate é um mero exercício arqueológico, outras, uma atividade acadêmica ou, ainda, um ritual de exorcização para afastar o desespero militante.

As dificuldades de renovação do anarquismo, um problema que se arrasta desde os anos 40, deve-se, a meu ver, a três fatores principais: o desenraizamento social do movimento, a ruptura geracional e a cristalização dogmática de muitos militantes e organizações.

Hoje, parecem estar reunidas condições para que algo diferente aconteça. As profundas e inegáveis mudanças sociais, econômicas e políticas ocorridas nas últimas décadas empurraram-nos para o fundo de um pântano e abalaram todas as certezas, jogando um balde de água fria no optimismo social do século XIX, do qual éramos - e ainda somos - herdeiros. Não existe mais lugar para um otimismo cândido, mesmo que só se possa ser anarquista (ou pelo menos defensor de um anarquismo social) se preservarmos, apesar de tudo, uma boa dose de optimismo filosófico e voluntarismo na ação. Mas seria pura idiotice continuar cantando os amanhãs radiosos ou afirmando que para "a anarquia caminha a humanidade", como faziam, com fé e paixão, os libertários do passado.

Por tudo isso é que se impõe a análise e o debate aberto sobre os anarquismos, as diversas

teorias e práticas libertárias que se foram afirmando nos dois últimos séculos, para identificarmos o que permanece, o que é essencial e o que pode, e deve, ser descartado como ultrapassado, anacrônico ou fútil. Esta capacidade de crítica e autocrítica deveria ter sido uma fonte de renovação constante no pensamento libertário, já que o caráter anti-dogmático e iconoclasta desse pensamento não pode aceitar limites ou tabus à sua permanente e radical renovação. Embora a experiência nos mostre que não foi assim.

Teoria libertária, sacralização dogmática e contradição militante

Existiram - e existem - anarquistas que se sentem atraídos por uma leitura religiosa das teorias libertárias. Para eles *o* anarquismo - normalmente recusam a natureza plural das idéias - também precisa de demarcar-se a partir de "verdades" irrefutáveis, para isso fazem uma interpretação canônica de "textos sagrados", numa caricatura das práticas autoritárias dominantes nos defuntos partidos marxistas-leninistas.

Esta pretensão doutrinária, iminentemente ideológica, que de vez em quando reaparece nos meios libertários, já levou, no passado, a confrontos, expulsões, cisões e acusações opostas à fraternidade e liberdade que deveria predominar entre anarquistas. Felizmente esta não foi a prática dominante, afinal de contas o anarquismo nunca foi uma teoria auto-suficiente e fechada, nem se deixou embarcar na ilusão de um socialismo científico, e nisso se distingue claramente do marxismo. Tudo o que foi pensado e experimentado até hoje pode, e deve, ser avaliado com sentido crítico, para identificar nas nossas teorias e práticas o que se mantém atual e pode, ainda, contribuir para a crítica do capitalismo e do Estado e para um projeto social de autogestão generalizada.

Dissecar as idéias e as experiências libertárias é fundamental para identificar, a partir do núcleo das diversas correntes anarquistas, o que mantém pertinência histórica e o que deve ser renovado ou refutado. Os projetos societários, as utopias descritivas, as estratégias históricas, as formas que as diferentes práticas assumiram ao longo dos dois últimos séculos são eminentemente conjunturais e dependeram da cultura, época e grau de desenvolvimento das diversas sociedades onde os anarquismos se manifestaram.

No desafio da sua renovação os anarquistas são confrontados com duas atitudes anti-libertárias: a dos que se enclausuram na defesa de algumas idéias e teorias do passado, num espírito de seita ou religião laica que está nas antípodas das raízes filosóficas do anarquismo, e a dos que, a pretexto da renovação, adotam a indefinição teórica e o pragmatismo que tudo aceita, até formulações esotéricas como "anarco-capitalismo", "Estado mínimo" ou "partido libertário", que são uma ruptura efetiva com os princípios, a história, o pensamento e a prática libertária.

Apesar disso, não podemos abdicar da capacidade de aceitar as diferenças, a diversidade essencial que faz com que o anarquismo nunca tenha sido uno mas, pelo contrário, uma teoria marcada

pela pluralidade. Por essa razão seria mais correto falar sempre de anarquismos, no plural, já que, como dizia um velho companheiro, cada um tem o seu, mesmo que partilhemos muito da história, tradição e projeto dos anarquistas do passado. Se quisermos encontrar "limites" eles são dados pela própria definição conceitual do anarquismo: a recusa de toda a forma de poder e a defesa incondicional da liberdade.

O que parece tão simples, contudo, não o é, pois também entre os anarquistas, como não podia deixar de ser, nem sempre existe clareza e unanimidade sobre o que são idéias e práticas autoritárias. Essa confusão resulta não só dos diferentes olhares sobre a realidade como, também, da ambigüidade e compromissos que marcam, freqüentemente, a nossa existência, e dos quais nenhum de nós se consegue livrar vivendo em sociedades organizadas em torno de princípios hierárquicos, autoritários e alienantes. Apesar disso, é difícil aceitar um anarquista autoritário, uma flagrante contradição nos termos e uma impossibilidade filosófica, mesmo que a realidade demonstre que hoje, como no passado, existam anarquistas que pensam e agem de forma autoritária. Obviamente, o que distingue o anarquismo é que não permite a instrumentalização das idéias a favor da incoerência teórica e do poder pessoal. Entre nós, nunca foram válidos aqueles velhos argumentos jesuítico-estalinistas de que o "fim justifica os meios" ou "olha para o que eu digo, não olhes para o que faço". Por isso, personagens essencialmente autoritários auto-excluem-se dos círculos libertários, não sendo sequer necessários rituais inquisitoriais de depuração, expulsão ou penitência, até porque ninguém, entre nós, está credenciado para exercer ofício de inquisidor na defesa dos princípios.

Numa época, como esta que vivemos, de refluxo do movimento e da luta social, onde a renovação de pessoas é lenta, é difícil romper com espírito de seita e é quase impossível um debate de idéias que seja produtivo, pois normalmente nos perdemos numa reflexão acadêmica afastada da prática social ou, como reação, num ativismo cego que busca desesperadamente sair do isolamento social. No passado a renovação teórica deu-se de forma contínua, de Proudhon a Bakunin, de Kropotkin aos anarco-sindicalistas, uma efervescência de idéias que resultava do envolvimento dos anarquistas na luta social, num contexto marcado pela continuidade e otimismo mas, também, por algumas rupturas teóricas que permitiam o avanço das idéias entre debates e polêmicas. Nas últimas décadas, no entanto, predomina a repetição de velhas polêmicas sobre individualismo vs. associativismo, anarquismo vs. sindicalismo, reforma vs. revolução, violência vs. pacifismo. Um retorno cíclico ao que já foi dito, sem nada acrescentar de substancial, ou útil, às teorias libertárias da nossa época.

Uma coisa é conhecer esses debates do passado e, mais ainda, as experiências, retirando delas conclusões para a atualidade; outra, é fazer desses debates o centro da nossa reflexão, numa época em que o capital, o Estado, a sociedade e as instituições mudaram profundamente, confrontando-nos com uma realidade distinta que deve ser compreendida e criticada, para que sobre ela possamos agir. As dúvidas e a confusão que naturalmente se estabelecem numa época como a atual parecem acentuar a falta de senso da realidade e de sentido da história que tornam alguns militantes, coletivos, organizações e publicações um permanente repositório de lugares comuns, de repetições discursivas, e até de mágoas passadas.

Parece óbvio dizer, ainda que precise de ser explicitado, que em cada época e em cada sociedade existem diferentes caminhos a ser percorridos pela

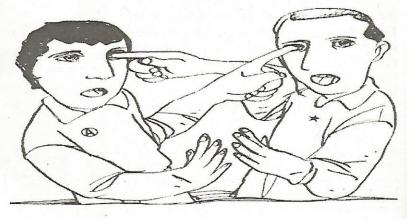
crítica e prática libertárias. Talvez haja divergências na identificação das mudanças, dos problemas, das estratégias e das soluções, mas é por aí que temos de começar.

O papel construtivo da cultura libertária

Desde os seus primórdios, no século XIX, os anarquismos assumiram, na sua quase totalidade, um compromisso radical com a mudança social. A crítica teórica e a indignação com a injustiça traduziram-se numa combativa militância social no movimento socialista, que então se começava a definir, em associações de resistência de trabalhadores, em grupos de afinidade e sindicatos. Os próprios teóricos do anarquismo foram, na sua quase totalidade, militantes envolvidos com a luta social da sua época. Foi esse envolvimento dos anarquistas nos conflitos sociais e nas lutas concretas contra o capitalismo e o Estado, em greves, sabotagens, manifestações e insurreições - mas também na propaganda e na difusão de uma cultura de resistência - que popularizaram o anarquismo e o projeto de socialismo libertário entre importantes segmentos das classes trabalhadoras da Europa e América. A expansão do anarquismo deu-se, fundamentalmente, através do impulso propagandístico de seus primeiros militantes, que com voluntarismo e generosidade espalharam suas idéias pelo mundo. Para isso também contribuiu, a partir do final do século XIX, o surgimento do sindicalismo revolucionário e do anarco-sindicalismo, que podemos considerar como a mais eficaz e criativa estratégia aplicada pelos libertários à sociedade industrial, numa fase em que as classes trabalhadoras, vítimas da exploração e dominação, estavam abertas a uma atuação autônoma face ao capital e ao Estado.

Simultaneamente, ações construtivas desencadeadas de forma criativa no campo da educação, do teatro, da edição de livros e difusão da imprensa social, contribuíram para uma cultura libertária que foi capaz de influenciar positivamente o imaginário das classes trabalhadoras. Como escreveu Heleno Saña

> "tratava-se de uma confrontação entre duas culturas, entre dois modos de ser: um, reivindicando o domínio de uma classe sobre outra, a exploração do homem pelo homem, a insolidariedade e o culto de Mammon, outro defendendo os valores da justiça social, da solidariedade e o reino do humano"[1].

O anarquismo não se afirmou pela sua respeitabilidade científica, como o marxismo, pelo seu pragmatismo reformista, como a social-democracia, nem pelo poder de uma estratégia revolucionária vitoriosa, como o leninismo. Foi sua radicalidade, coerência e solidariedade que atrairam, por todo o lado, os trabalhadores anti-capitalistas. Apesar disso o anarquismo foi derrotado pelas outras correntes ideológicas nascidas no movimento socialista do século XX, pois o pragmatismo da social-democracia e o vanguardismo militarista do

leninismo mostraram-se eficazes na conquista do Poder, dando a ilusão aos movimentos sociais de serem capazes de materializar rapidamente a desejada sociedade socialista, seja através da reforma ou da revolução. Dessa forma o projeto anarquista era empurrado para a condição de um sonho ou utopia, incapaz de se realizar historicamente.

O anarquismo ficou desarmado face a estas mudanças e às profundas transformações do capitalismo e do Estado ocorridas no nosso século, tanto mais que a recriação teórica que Kropotkin fez no final do século XIX, não teve continuidade no momento decisivo que foi o das décadas de 20 e 30 do nosso século, apesar de alguns militantes brilhantes como Malatesta, Santillan e Gaston Leval. Só a partir dos anos 70, tentativas como as de Murray Bookchin - que partindo da crítica da sociedade de consumo formulou teorias inovadoras sobre ecologia social e municipalismo libertário - deram um impulso renovador às idéias libertárias. O desenvolvimento posterior dessas teorias levaram, no entanto, a novas polêmicas sobre a introdução de propostas pragmáticas de participação na política local, que é incompatível com a tradição anti-estatista do anarquismo.

A vitória internacional do leninismo, o nazi-fascismo e o nascimento do Estado providência, marcaram a decadência do anarquismo, como movimento social. A derrota da Revolução Espanhola em 1939 - produto da confluência do nazi-fascismo com a hipocrisia social-democrata e o maquiavelismo estalinista - foi o culminar trágico desta tendência, no país em que o anarquismo e a cultura libertária mais influenciavam o movimento operário e camponês. Seria de esperar das gerações sobreviventes, confrontadas com essa realidade, um esforço decisivo para repensar as idéias e práticas libertárias, mas tal não aconteceu, ainda que, isoladamente, tenham existido esforços e contribuições importantes nessa direção.

A ruptura geracional, entre os velhos militantes provenientes do começo do século e a nova geração surgida, quase espontaneamente, nos anos 60, devido ao descrédito dos regimes burocráticos do Leste europeu - de quem se ficou a conhecer publicamente a natureza totalitária, no pós-estalinismo - não possibilitou a transmissão cultural, prolongando, assim, a incapacidade de renovação dos meios libertários. Essa nova geração, não obstante o seu voluntarismo, bem explícito nos anos que se seguiram à crise de 68, viu-se confrontada com transformações cada vez mais rápidas do capitalismo e da sociedade. Os esforços esparsos feitos, principalmente, em Itália, França e EUA não foram suficientes para reformular as idéias e práticas anarquistas adequando-as à sociedade contemporânea.

A herança relevante dos velhos anarquistas era a memória e a experiência da propaganda, da resistência revolucionária, das escolas livres, da auto-formação, do anarco-sindicalismo, uma cultura de autonomia, liberdade e solidariedade que se tornava fundamental transmitir às novas gerações. Tal não foi, em grande medida, possível. Raramente ocorreu a consolidação de coletivos, organizações e publicações duradouras - o que agravou a ruptura geracional - impedindo que se reconstruísse uma cultura libertária coerente, capaz de fazer a ponte entre o passado e as lutas presentes.

Manter uma cultura libertária, um espaço de crítica e resistência anti-capitalista, mas também de liberdade e solidariedade, no meio agressivo da sociedade capitalista e competitiva, era o principal desafio colocado aos anarquistas da segunda metade do século. Pois só nesse ambiente podia dar-se o intercâmbio de idéias, a formação e a transmissão cultural, possibilitando que as gerações seguintes pudessem partir para um patamar superior de reflexão e ação, aprendendo com as experiências do passado, sem ter que percorrer um caminho já andado.

Cultura libertária e mudança social

Com a excepção dos anarquistas individualistas, que vêem as idéias fundamentalmente como uma ética de comportamento e um imperativo pessoal, todos aqueles que partilham um projeto social libertário se confrontam com os mesmos problemas das formas associativas a adotar, dos meios coletivos de intervenção e das alternativas propostas para a sociedade.

Nesta fase da história, num contexto de refluxo das lutas sociais, atomização do proletariado revolucionário e implosão do espaço coletivo da contestação, já deveria estar claro para todos nós que qualquer estratégia libertária só pode ser de resistência prolongada. O nosso objetivo, no longo caminho da mudança social, deve ser alargar os espaços de autonomia, liberdade e justiça, através da luta social de base e da auto-organização dos descontentes, contribuindo para propagar uma cultura libertária, a partir da qual se poderá gerar um projeto de autogestão generalizada.

O anarquismo manifestou-se através de duas formas distintas e nem sempre coincidentes: na luta coletiva revolucionária e na afirmação in-

dividual da revolta. Isto só foi possível porque o anarquismo foi, e é, plural, coexistindo no seu seio tendências individualistas e socialistas e estas, também, partilhando um forte imperativo ético. Como escreveu Colin Ward "o anarquismo, sob todas as suas formas, é a afirmação da dignidade e da responsabilidade do homem. Não é um programa de transformações políticas, mas um ato de autodeterminação social".[2] Esta característica torna-se ainda mais importante no momento em que o espaço coletivo da luta pela mudança social quase desapareceu, e o espaço da afirmação individual da revolta foi substituído pelo egocentrismo concorrencial e solitário da cultura liberal, sendo a cultura libertária a única herdeira do socialismo do século XIX que procurou conjugar o indivíduo e o coletivo a partir da liberdade, autonomia e apoio mútuo.

É levando em conta tudo isto que os anarquistas devem colocar como problema fundamental e imediato o da ação e associação libertária ou, por outras palavras, o de como viver libertariamente numa sociedade moldada pelo que Bakunin chamava de principio da autoridade. Pois não parece que a mudança social global, ou a revolução que desejamos, seja, em termos práticos, o problema que os anarquistas tenham de enfrentar no seu cotidiano, como afirmava Luce Fabbri:

> "é mais importante o caminho até à anarquia, do que a meta. Porque à meta não se chega nunca e, em contrapartida, o caminho é o concreto".[3]

O que se impõe é a construção imediata de espaços libertários, tanto mais que, como somos, na maioria, materialistas não esperamos ter outra oportunidade existencial de viver prazerosamente e de acordo com nossos ideais a não ser nesta curta e efêmera vida que o acaso nos permitiu viver. Temos de abrir espaços onde possamos viver, associarmo-nos, criarmos, produzirmos, abdicando das regras hierárquicas e autoritárias.

De pouco adianta argumentar das dificuldades resultantes das condições materiais, da cultura dominante ou da falta de recursos, já que em última instância é a nossa própria responsabilidade que está em causa ou, se quisermos, a capacidade de sermos sujeitos livres e autônomos. Essa é a condição básica para a materialização do ideal libertário. Se não formos capazes de materializar, no presente, instituições livres e autogeridas a um nível micro-organizacional e entre afins, não temos sequer condições éticas de propor tais propostas a grupos mais amplos ou a toda uma sociedade, onde as contradições sociais e interpessoais fazem de qualquer mudança profunda um problema bem mais complexo.

Foi neste campo que os libertários se confrontaram com os maiores desafios e também com as maiores derrotas mesmo que, também aí, se tenham dado algumas das suas principais realizações; basta pensar no que foram os centros de cultura, os sindicatos e as coletividades agrícolas na Espanha revolucionária, como exemplos da criação de espaços libertários de organização.

Giovanni Rossi, o anarquista italiano fundador da Colônia Cecília em terras brasileiras, no final do século XIX, compreendeu bem este dilema da materilização do nosso projeto social, por essa razão defendeu uma interessante teoria sobre o *socialismo experimental*. Dizia ele, contra muitos críticos, quando propunha a criação de comunas, que é na prática que os anarquistas têm de demonstrar a superioridade das suas idéias e a

exeqüibilidade do seu projeto social. Nessa experiência poderão, também, observar em concreto as dificuldades e limitações que se colocam à aplicação dos princípios libertários a uma sociedade.

Hoje, o desafio apresentado por Rossi está mais atual do que nunca: se recusamos a economia capitalista, a sociedade concorrencial, a exploração e a dominação, porque não criar nossas próprias instituições, onde possamos viver, criar e produzir fora da lógica capitalista? Se o capitalismo cada vez tem menos a oferecer a um largo setor da população, porque é que a luta é pela *integração* e não pela *autonomia* dos excluídos?

Este desafio esteve presente nos debates e polêmicas travados em finais do século XIX e início do século XX, sobre a criação de comunidades e cooperativas, reaparecendo a partir da década de 60, quando voltaram a florescer experiências comunitárias de grupos ecologistas e libertários em diversos países.

A criação de espaços de liberdade e autonomia através do experimentalismo libertário pode ajudar a compreender e resolver o dilema há muito sentido por todos os anarquistas: porque é que temos dificuldade em criar e manter, de forma duradoura, instituições baseadas no princípio da auto-organização, da liberdade e do apoio mútuo, quando as formas hierarquizadas de associação, mesmo ao nível micro-organizacional, resistem duradouramente aos conflitos e contradições inter-pessoais. Um exemplo paradigmático é o do caráter efêmero das comunidades socialistas utópicas (fourieristas e anarquistas) contraposto ao das comunidades de caráter religioso, que conseguem subsistir ao longo de gerações.

Só através da nossa integração na luta social nos diferentes campos e, principalmente, em ações construtivas, numa dinâmica de criação e experiência social, é que os anarquistas podem desenvolver e consolidar uma cultura libertária que seja uma referência para os que recusam a ideologia e as instituições dominantes, bem como para todos aqueles que se irão afastar do sistema empurrados pela indignação, revolta e nojo.

O simples discurso tende a se perder entre os ruídos ensurdecedores da propaganda nesta sociedade do espetáculo, onde as palavras foram esvaziadas do seu sentido. Por outro lado, o mero ativismo militante leva os libertários a ficarem presos numa espiral de pequenas ações rituais (colagem de cartazes, manifestações, etc.) absolutamente inócuas e desgastantes num contexto de apatia social. Nossa aposta deve ser em recuperar e desenvolver uma cultura libertária, que integre a tradição, teoria e prática. É essa cultura libertária que ao expandir-se socialmente pode criar as condições para que um projeto de autogestão generalizada se possa materializar historicamente, pois sendo inaceitável qualquer forma de coação ou domínio, o socialismo libertário exige a predisposição e vontade de um vasto grupo social - e, em última instância da humanidade - de viver e se organizar livremente.

Conclusão

Podemos dizer que a questão central do anarquismo para o próximo século não é o da elaboração teórica, que supra as fragilidades de análise, e metodológica das teorias libertárias, menos ainda é o da formulação de uma ou várias estratégias socialmente eficazes, mesmos que esses temas devam estar, mais que nunca, presentes em nossos debates. Em minha opinião, a primeira e incontornável questão é ainda hoje a de saber se os anarquistas são capazes de se associarem libertariamente, materializando, no presente, seus apregoados ideais de auto-organização, liberdade e solidariedade, vivendo de acordo com os seus princípios.

Seremos capazes de criar grupos, sindicatos, coletivos, federações, comunidades, cooperativas, publicações, que sejam exemplos de livre associação e apoio mútuo, um espaço fraternal e internacionalista, de onde estejam ausentes o princípio da autoridade, a lógica da concorrência e do poder?

Seremos capazes de dar continuidade, desenvolver e transmitir uma cultura libertária, que valorize a liberdade, a autonomia, a diferença e a solidariedade, opondo-se à onipresente cultura de massas, consumista, alienadora, egocêntrica e hierarquizadora?

Reúnem-se agora, mais que em qualquer outra época, condições sociais para que esse espaço coletivo libertário se possa construir. Existem recursos, conhecimentos, tecnologias e facilidades de circulação que possibilitam criar a nível local ou internacional essas verdadeiras zonas autônomas, que não podem ser espaços temporários ou virtuais, como propõe Hakim Bey[4], mas construções materiais autogestionárias

duradouras.

Se formos capazes de viver coletivamente, criar e produzir dessa forma, teremos contribuído de forma decisiva para uma cultura libertária, ao mesmo tempo que teremos uma existência mais prazerosa e de acordo com os nossos valores, que testemunha a possibilidade de materialização histórica do nosso projeto social. Pois como escreveu Kropotkin[5]

> "na ampla difusão dos princípio da ajuda mútua, ainda na época atual, vemos também a melhor garantia de uma evolução superior do gênero humano".

Caso contrário, persistindo essa incapacidade de materializar nossas idéias no cotidiano, os adversários podem-nos aconselhar, com razão, a abdicar de qualquer discurso crítico, de toda a forma de propaganda, a enterrar a crença de que é possível propor aos outros um projeto social que nós mesmos não sabemos, não podemos, ou não queremos viabilizar.

Mas mesmo se esta nova e mais definitiva derrota vier a acontecer, o anarquismo irá resistir, apesar de tudo, como uma ética individual, que nem a impotência ou incapacidade de materialização social abalam em sua determinação existencial. Além disso, acredito que no futuro sempre surgirão pessoas, em algum lugar do mundo, dispostas a se enfrentar coletivamente contra todos os poderes e injustiças, lutando e vivendo libertariamente. Eles serão os anarquistas, herdeiros de uma tradição que renasce como uma fênix a partir de suas próprias cinzas.

Setembro de 2000

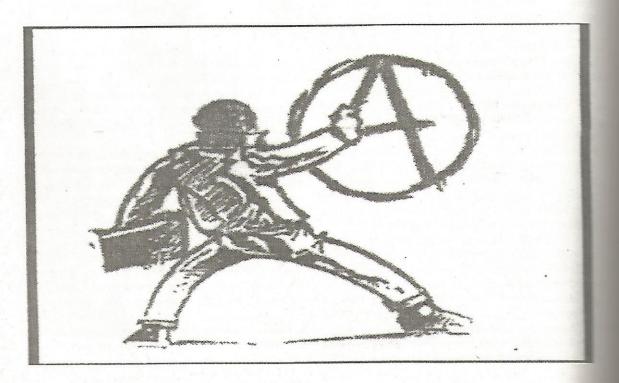
Notas

[1] SAÑA, Heleno. *Cultura Proletária y Cultura Burguesa.* Vizcaya: Zero, 1972.

[2] WARD, Colin. *Esa Anarquia Nuestra de Cada Dia...* Barcelona: Tusquets, 1982.

[3] *Utopia* n. 7, 1997.

[4] BEY, Hakim. *Zona Autónoma Provisória.* Braga: Discórdia, 1999.

[5] KROPOTKIN, Piotr. *El Apoyo Mutuo: Un Factor de la Evolución.* Bilbao: Zero, 1978.

A COLONIZAÇÃO DO BRASIL: MARCAS DE DOR E RESISTÊNCIA

Maria Neyára de Oliveira Araújo

"Cada um sabe a dor e a beleza de ser o que é"
Caetano Veloso

O 21 de Abril do ano de 1500 marca o dia da origem. Tudo começou quando o português Pedro Álvares Cabral, em empreitada lusitana do mercantilismo no além-mar, aportou nas praias da Bahia, um 'porto seguro' em meio à aventura marítima do capital mercantil no século XVI. A lírica portuguesa sempre dizia que aquilo tinha significados de outra monta que não o exclusivo interesse por tudo quanto pudesse ser transformado em ouro. Pois que

"tudo vale a pena, se a alma não é pequena"...

Ainda hoje, simbolizamos desejo para muitos comuns lusitanos, embora depois como um sonho perdido. Guardaram na lembrança a lição de seu rei fugitivo ao filho, que se fez imperador: "Pedro, toma esta coroa antes que algum aventureiro a leve". Mas para nós outros, os habitantes de tes, tratava-se de rolarmos de mão em mão, ao sabor das disputas que anaconteciam no lado temperado do mundo.

E o local do começo ficou sendo denominado Porto Seguro.

Em volta era a grande terra, terra continental como se diz, da futura nação brasileira, em homenagem à qual o Imperador nos ofertou um canto que entoamos orgulhosos e confiantes:

"Dos filhos deste solo és mãe gentil, pátria amada Brasil". Tudo com tamanha paixão que sempre nos dizemos uns aos outros: "qual é o brasileiro que não se arrepia de emoção quando canta e ouve cantar o hino nacional?!"

Porém, no seio de uma terra-mãe tão amorosa, com tanto viço e juventude, desde então, nos anos e nos séculos seguintes, seus filhos foram condenados a percorrer, palmo a palmo, o chão das sesmarias em busca de uma pequena parte que fosse onde deitar qualquer raiz. Um filho entre os mais novos, Chico Buarque de Holanda, com a alma doendo de ver tanta peregrinação, fez versos rudes,

com um refrão feito um açoite, quando percebeu que todos não teriam direito a muito mais que sete palmos onde cavar a sepultura:

"É a terra que querias ver dividida. É a parte que te cabe deste latifundio".

Tantos deserdados, e tudo tão dramático, que anos e anos depois, um grito de guerra se ouviu:

"Terra para quem nela trabalha!".

E como uma veia d'água descendo da fonte em busca de seu destino natural, os filhos foram se juntando um a um, chamaram Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e tomaram uma decisão irrevogável:

"Ocupar! Resistir! Trabalhar!".

As imagens fotográficas desse heróico resgate vêm sendo mostradas no mundo inteiro por Sebastião Salgado, que diz: "O MST é o movimento do antiabsurdo".

O absurdo é uma violência de morte no interior da sociedade brasileira moderna, que os números demonstram sem deixar nenhuma dúvida, dados de uma nação cruelmente desigualitária, revelando os extremos inconcebíveis de sua realidade sócio-econômica: 92% do Produto Interno Bruto concentram-se nas mãos de 2% de indivíduos e grupos; inversamente, apenas 8% do PIB são distribuídos entre 98% da população!

Que identidade será possível construir e conservar entre estes dois extremos tão absolutos?

Pior para nós que, atordoados por este cenário degradante, perguntamos aos nossos pais, e aos pais de nossos pais, agora sem rei e sem coroa: quem é o colonizador? quem é o colonizador? quem é o colonizador?

Naquele ano de 1500, o frei Henrique do Salvador, que naturalmente acompanhava a fragata portuguesa - (pois que a 'fé' e o 'capital' desde então já viajavam juntos) - celebrou a primeira missa, em língua latina, para um bando de indígenas que, sentados aos pés do altar, muitos de costas para o mesmo, catavam-se distraidamente os piolhos. Foi também quando surgiu a primeira página escrita no Brasil, esta em língua portuguesa (pois que os autóctones eram iletrados, como se diz do ponto de vista civilizado), uma carta do escrivão Pero Vaz de Caminha dizendo ao seu rei: "Naquelas terras, em se plantando, tudo dá".

Após o ato inaugural, evidentemente, a língua nativa foi proibida e a religião católica apostólica romana imposta.

Anos e anos depois, quando as crianças brasileiras começaram a frequentar a escola, logo seus mestres ensinaram, e ensinam até hoje, que "a nossa unidade, a unidade da nação brasileira, se deve à unidade de dois fatores: a língua e a religião". Eu mesma, quando menina, me senti muito orgulhosa de meu país ao aprender isso. E talvez tenha sido só quando completávamos os 400 anos, nos alvores do século XX, é que pudemos começar a compreender o significado real de tudo isso, magnificamente representado no verso do poeta modernista brasileiro, Oswald de Andrade, denominado "Erro de Português":

"Quando o português chegou,
debaixo de bruta chuva,
vestiu o índio.
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
e o índio teria despido o
português. . ."

Outros poetas mais antigos, como o baiano Gregório de Matos, ainda no século XVII, voltaram sua poesia cortante para a crítica da colonização. Em "Sátira" ele pede guarda à Deus contra a hipocrisia e a arrogância, marcas que configurarão o 'padrão autoritário' da cultura política em formação naquelas condições históricas:

"Do que passeia farfante,
Muito prezado de amante,
Por fora - luvas, galões,
Insígnias, armas, bastões;
Por dentro - pão bolorento:

Anjo bento!
Que vejamos teso andar

Quem mal sabe engatinhar
Muito inteiro e presumido,
Ficando o outro abatido,
Com maior merecimento:
Anjo bento!"

Mas a poesia é naturalmente dotada do maravilhoso poder de síntese e antecipação das eras. Só muito depois é que pudemos formular um pensamento reflexivo sobre a sociedade brasileira e sua história, olhando-as a contrapelo, de modo a poder explicar o surgimento da política para aqueles sujeitos destituídos de suas almas e de suas falas, desde o primeiro dia da Colônia. Política esta que só poderá nascer a fogo e a ferro, como pode ser demonstrado pela interminável lista dos assasinatos e das variadas formas de esquartejamento de tantos 'mártires da independência', em que o nome de Tiradentes ocupará o primeiro lugar, e Chico Mendes não terá ocupado o último.

À posse aniquiladora dos primeiros habitantes, indígenas, seguiu-se a imposição do trabalho escravo aos homens negros arrancados da África e acorrentados, sem lei e sem apelo, à ordem não coetânea do capitalismo colonial brasileiro. É quando outra vez ouvimos o grito da poesia, desta vez a denunciar o horror do "Navio Negreiro", nos dramáticos versos de Castro Alves:

"Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus,
Se eu deliro... ou se é verdade
Tanto horror perante os céus?!...
Oh mar, porque não apagas
Com a esponja de tuas vagas
Do teu manto este borrão?
Astros! noites! tempestades!
Rolai das imensidades!
Varrei os mares, tufão!..."

Aí já era também o tempo das ciências sociais no Brasil. O historiador Caio Prado Júnior perceberá o significado histórico da simultaneidade do escravismo e do capitalismo como sendo a base estrutural monstruosa para a de-formação da sociedade brasileira. Rígida e extremista, o Senhor de um lado e o Escravo de outro, que dialética poderia tornar-se possível? Entre os dois extremos, o vazio preenchido unicamente pela intimidade astuciosa do 'homem cordial', na expressão de Sérgio Buarque de Holanda. Astúcia que era, de fato, o horror das distâncias, ou o signo do não reconhecimento da alteridade, das distintas proibições que anularam toda possibilidade de uma experiência subjetiva liberal, como interpreta Francisco de Oliveira.

Aí, então, já não podíamos mais ter dúvidas quanto à identificação dos novos e novos e novos colonizadores. E, pobre gente brasileira, que ouviu outra vez uma ordem nefasta! Agora o presidente, dito democraticamente eleito, lhes dizia: "Rasguem essa sociologia que os explica!". E tal como o filho do rei, à maneira mais moderna - agora pela via parlamentar - tomou para si a constituição republicana: oferecendo favores e privilégios, fez promulgar a continuidade de seu mandato para o total de uma década. Este atende pelo nome de Fernando Henrique Cardoso.

Pois fôssemos sempre obedecer, os mandarins da nova-velha-falsa-república continuariam impunes por mais outra meia dezena de séculos.

Como vemos, os filhos da pátria amada, sempre a amaram, sim. Mas nunca deixaram de reconhecer, fosse pela poesia, fosse pela ciência, o amargor de sua história. A política, eles farão pela libertação.

Completando hoje seus 500 anos, a jovem mãe vive uma crise que questiona seu destino. Estaria inarredavelmente atada a uma tragédia de origem?

Não!

Neste ano 2000, continuamos teimando em criar maneiras de reconhecer e reagir à dor inicial. Hoje, somos muitos: índios, negros, migrantes, camponeses, assalariados, enfim, desapropriados de toda sorte, escravos de todos os tempos, miscigenados agora chamados de 'o povo brasileiro'. E começamos a requerer a história por esta perspectiva, realizando a dificílima tarefa de instaurar a política, como admissão e reconhecimento da fala, do corpo, dos símbolos, enfim, da 'alteridade' que todas as variantes da colonização querem negar. De longe podemos ouvir o canto forte de Milton Nascimento, o trovador das Minas Gerais:

"A História é um carro alegre
cheia de um povo contente
que atropela indiferente
todo aquele que a nega".

LUCE FABBRI: UMA LIÇÃO DE VIDA LIBERTÁRIA

Margareth Rago

O que faz de uma mulher uma grande anarquista? Esta pergunta poderia ser respondida com um olhar sobre a vida e a experiência de Luce Fabbri, anarquista italiana, poetisa e intelectual reconhecida, falecida em 19 de Agosto último, em Montevidéu. Uma vida dedicada à construção do Anarquismo, à sua prática, à divulgação dos ideais libertários, mas também à actualização dos temas e respostas que apresenta: assim poderia resumir, se é que isto é possível, a experiência secular desta activa combatente que, lamentavelmente, nos deixa.

Escapando às perseguições dos fascistas na Itália dos anos vinte, Luce foge com seus familiares para Paris, instalando-se em 1929, em Montevidéu e mantendo frequentes contactos como os companheiros argentinos. Juntamente com seu pai, o conhecido anarquista Luigi Fabbri, passa a dirigir a revista Studi Sociali, sobretudo após o falecimento deste em 1935, trabalhando ininterruptamente até 1946.

Militante dedicada incansavelmente à construção do Anarquismo, mas também professora de Literatura Italiana da Universidad de la Republica do Uruguai, Luce aborda um amplo leque de questões, da filosofia política à literatura, da história às questões pedagógicas, passando pela interpretação de vários autores, desde os clássicos do Anarquismo, como Reclus, Kropotkin e Malatesta, aos poetas italianos, Dante, Leopardi, Carducci, Fóscolo e Montale, ou ainda a Maquiavel. Contudo, se a intelectual libertária constrói novos temas de investigação histórica, a exemplo de seu recente trabalho sobre o autodidatismo operário, ou ainda, se renova temas já conhecidos, com sua enorme erudição e acuidade da observação, é possível perceber um tema central que orienta suas pesquisas e indagações: **a busca da liberdade**.

Nesse sentido, pode-se notar que, ao longo de tantas décadas, suas reflexões se aprofundam e se refinam, constituindo um universo de problematizações muito articulado e um sistema de pensamento bem delineado, mas não fechado. A concepção libertária da História, que desenvolve é condição de possibilidade da emergência de uma pluralidade de novos temas e da percepção de práticas e fenômenos até recentemente não historicizados, porque irrepresentáveis. Trata-se, em outras palavras, de um modo específico de se perguntar pelo presente, tendo em vista a necessidade de reinventar a própria vida, de propor programas de ação e de construir El Camino libertário.

Esse pensamento questiona constantemente seus próprios limites e os conceitos com que opera, recusa as sínteses e as generalizações rápidas, desconstrói as codificações hierarquizadoras e simplistas, tendo em vista captar e fazer emergir aquilo que, como ela mesma diz nesse texto de 1952, "desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, (y) escapa a las classificaciones".

Afirma Christian Ferrer que Luce é uma grande iluminista, talvez "a última iluminista", ao apostar na capacidade transformadora da razão e para quem "cultura es libertad", como repete e pratica ao longo de sua vida. Não se trata apenas de retórica, mas de um princípio que é quotidiana e criticamente praticado. Ainda assim, quando lhe disse que era "uma grande iluminista", me contestou, como boa anarquista, afirmando que acima de tudo os anarquistas trabalham com o "coração", enquanto aqueles defendem prioritariamente o uso da razão.

Vários dos temas que ela persegue, ao longo dos anos, são aprofundados e renovados a partir de um trabalho contínuo de reflexão teórica e histórica. Assim, nota-se muito mais do que profundas mudanças em seu sistema de pensamento, importantes deslocamentos e desdobramentos, que revelam o permanente esforço de construção do Anarquismo enquanto um sistema filosófico, que pode fundar programas de ação. Em 1925, ao publicar o artigo "Ciência, Filosofia e Anarquia", em que contesta as afirmações de Malatesta a respeito do apport da ciência para a construção do Anarquismo, define-o como um sistema filosófico.

Posteriormente, trabalha no sentido de reatualizar teórica e praticamente a própria doutrina do Anarquismo, nos marcos das questões colocadas durante o século 20. A razão crítica é, então, usada no sentido da conquista "*de uma sempre maior liberdade*", o que implica a noção de justiça social.

No artigo "Modernización", publicado em Opción Libertaria, Luce afirma: "*Hoy casi nadie está convencido de que el futuro va a ser necesariamente mejor que el pasado. (...) **Estamos en el filo de la navaja, o mejor, en la línea de las vertientes.** (...) El progreso, pues, existe si lo sentimos como obra nuestra: está hecho de conciencia y voluntad y se basa en conquistas anteriores. Ninguna conquista es definitiva y cualquiera de ellas se pode perder.*"[1]

O pioneirismo e a modernidade de seu pensamento vêm à tona, ainda, na maneira pela qual se constitui como um pensamento de fronteiras. A busca de saídas leva-a a desafiar as fronteiras estabelecidas entre razão e experiência, entre conhecimento racional e sensorial, entre arte e política, entre filosofia e linguagem, ou entre história e literatura. Estes termos estão presentes e confundidos em suas análises, reforçando a constante atitude de recusa aos enquadramentos tradicionais, ou mesmo de situar suas reflexões em espaços referenciados pelas oposições binárias, como dizemos hoje. Atende, pois, a um imperiosa necessidade de fundar novos espaços do pensamento e da vida. Poetisa, política e cientista, essa busca de integração se realiza na construção de sua própria subjetividade.

Sua imensa obra revela uma Luce profundamente inquieta e questionadora, como boa anarquista, subversiva sobretudo no campo das idéias. Raramente, a pensadora libertária aceita uma idéia sem passá-la pelo crivo da razão e é nesse sentido que se pode dizer que para ela "cultura é liberdade". Um modo característico de trabalhar, perguntando-se se não poderia ter sido diferente, se não poderíamos propor as questões de outro modo, recusando os quadros explicativos prontos, ou os conceitos acabados com que se opera. E, nesse sentido, amplia o campo de reflexão do próprio anarquismo enquanto sistema filosófico, como ela afirma já nos anos vinte, enquanto projeto revolucionário e em sua dimensão histórica. Seu trabalho, marcado por essa inquietante busca da liberdade, responde às necessidades de fundamentação e de desenvolvimento teórico do anarquismo, que, ao contrário do marxismo, não contou com tantos intelectuais e teóricos a ele dedicados, já que não se pensou como ciência e nem mesmo como filosofia, como aparece no debate Luce-Malatesta. Por isso, o anarquismo contemporâneo é impensável sem as reflexões desta senhora, sem dúvida, uma de suas principais intérpretes, senão

a principal, ao longo de todo o século 20.

O seu anarquismo é levado às últimas consequências em múltiplas frentes, pois, como afirma em **El Camino**, de 1952, sua principal obra enquanto militante, este não apresenta definições acabadas e esquemas prontos, já que resulta de uma construção colectiva desejada e aberta. Por isso mesmo é difícil defini-lo, como se gostaria. As colocações que se esboçam no primeiro artigo que publica, em 1925, são retomadas e desenvolvidas nesse livro de maneira mais aprofundada. Aqui, a Anarquia é o próprio caminho, o presente, como diz ela em entrevista recente. A idéia de que a Anarquia não deve ser pensada como um ponto fixo ao qual se deve chegar, mas como um "caminho a seguir" será amplamente trabalhada e amadurecida ao longo de sua vida. Assim, em 1952, pode-se ler em La Strada, as idéias que ela me expõe nas entrevistas de 1995/6:

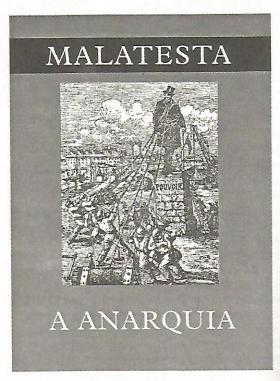
> *"O Anarquismo é mais um caminho do que um fim, a finalidade é sempre inalcançável, qualquer finalidade, a gente a concebe como inteira, perfeita e como tal não se alcança....o que interessa é o presente que estamos vivendo, que é o que existe. O Anarquismo é uma forma de sentir o presente em vista de algo, em vista de uma finalidade, quer dizer senti-lo libertariamente em vista de uma liberdade, pois o perfeito não existe, porém para o qual se pode ir, que interessa à sociedade em seu conjunto, portanto implica organização, ordem, razão e estou cada vez mais convencida de que a violência, embora possa ser uma necessidade prática, ineludivel em alguns momentos, porém sempre produz uma tragédia, algo negativo, algo contrário..."*

Falecida a 19 de agosto último, depois de completar 92 anos de combatividade, rodeada pelos familiares e companheiros, pelos amigos, netos e bisnetos, Luce continuará sendo um dos grandes nomes do anarquismo contemporâneo, em múltiplas dimensões: enquanto teórica libertária, enquanto ativista do movimento e enquanto exemplo de construção prática do Anarquismo. Seus ensinamentos, suas reflexões, suas mensagens, publicados em livros e artigos, ou ainda, nas inúmeras entrevistas e reportagens realizadas em vídeos, por importantes canais da televisão uruguaia, ou então, pelos jornais de grande circulação no Uruguai e na Argentina e pela imprensa libertária na Itália, na Espanha e nos Estados Unidos, debatendo questões candentes da atualidade, de autogestão à ecologia e políticas públicas, de feminismo à globalização, sem dúvida alguma, continuarão produzindo os efeitos positivos de construção do mundo libertário pelo qual ela dedicou criativamente sua vida.

A nós, a tarefa de escutar e aprender com sua sabedoria.

São Paulo, 4 de dezembro de 2000

Notas

[1] Luce Fabbri – "Modernización", Opción Libertaria, no. 24, Montevideo, junio 1995, p.5.

Ed. Imaginário, São Paulo

ATÉ SEMPRE, COMPANHEIRO E AMIGO DAVID BERNARDA

No dia 3 de Junho de 2000, com 82 anos de idade, esgotou-se o ciclo biológico da vida de David Bernarda no planeta Terra. Ao recusar uma vida vegetativa sem sentido e sem dignidade humana, resolveu dar cabo da vida antes que esta desse cabo dele. Porém, de uma coisa eu estou profundamente seguro, tudo aquilo que o David personificou na luta pela liberdade, pela fraternidade e pela emancipação social permanecem indeléveis.

Conheci o David, no café Floreal, na Avenue Parmentier em Paris, no ano de 1971. Desde então fui cúmplice e tive oportunidade única de partilhar com ele momentos inolvidáveis e únicos de camaradagem, de amizade e de solidariedade. Depois de muitos anos, percebi que viveu sempre para os outros e pouco para si. Para ele, o dinheiro, o Estado, deuses, igrejas, partidos, sindicatos, polícias, patrões, etc., exprimiam a negação da sociedade contra a qual sempre lutou. Como trabalhador numa leitaria, no campo e na construção civil, depressa se apercebeu das injustiças e da miséria provocada pela sociedade capitalista. Não admira assim que ainda jovem iniciasse uma luta que aspirava erradicar de todas as sociedades, a exploração e a opressão do homem pelo homem, de construir, enfim, uma Terra sem deuses e sem amos.

Após ter sido, durante vários anos, um militante anónimo do Partido Comunista Português, a partir da década de 60 abraçou as ideias da anarquia. Por este ideal, tornou-se numa espécie de cavaleiro andante da difusão dos seus princípios e das suas práticas, mantendo-se para esse efeito quase sempre no anonimato. No campo, nas fábricas, nos restaurantes, nos cafés, na praça pública ou na sua casa, por onde o David passava e encontrava um amigo ou um (a) desconhecido (a), a conversa sobre a luta contra o Estado e o capital, sobre a anarquia e a solidariedade humana, sobrepunha-se a tudo. Era uma pessoa revoltada perante a miséria e a pobreza mental que o rodeava, e por tudo isso, ele era muitas vezes incómodo para algumas pessoas, pois nunca se calava perante as manifestações de injustiça, de opressão e de estupidez humana. Por isso lutou contra o fascismo de Salazar e Caetano, mas também por tudo isso, também se tornou num acérrimo lutador contra a democracia burguesa e capitalista, e os países que se declaravam comunistas ou socialistas.

Em sentido amplo, a vida e os exemplos que o David nos legou perdurarão para sempre. O melhor que podemos fazer por ele e em memória do que ele personificou, é continuar a desbravar o caminho pelo qual ele sempre lutou, mas não conseguiu ver realizado: uma Terra sem amos e sem deuses.

Até sempre, amigo e companheiro David Bernarda.

J. M. Carvalho Ferreira

LIVROS E LEITURAS

António Gonçalves Correia: acima de tudo, um anarquista

Alberto Franco fez um trabalho de investigação exemplar: conseguiu resgatar os traços essenciais da trajectória da vida de um homem que tentou viver a anarquia de uma forma muito *<sui generis>*.

Embora já tivesse oportunidade de ler dois pequenos livros de António Gonçalves Correia - *Estreia de um Crente* (1917); *A Felicidade de todos os Seres na Sociedade Futura* (1921) -, Alberto Franco não somente soube extrair os elementos analíticos e ideológicos cruciais que configuraram o pensamento desse grande anarquista alentejano, como também contextualizou socio-historicamente a sua luta e sua vida nos parâmetros do imaginário colectivo e práticas do anarquismo durante o século XX em Portugal.

Os conteúdos e as formas do pensamento, assim como as experiências comunitárias, de António Gonçalves Correia, mais do que nunca, devem ser objecto de um exercício de interpretação e de compreensão por todos aqueles que se dizem libertários. Na minha opinião, existem três razões plausíveis que me levam a fazer estas afirmações.

Em primeiro lugar, o pensamento e as formas de intervenção social de António Gonçalves demonstram à saciedade que a anarquia, enquanto um ideal, uma filosofia, uma ética e uma estética, é sempre possível de ser interpretada, explicada e vivida consoante cada indivíduo ou grupo que aspira à construção de uma sociedade sem deuses e sem amos. A visão <tolstoiniana> que António Gonçalves Correia tem da anarquia leva-o a abraçar um tipo de anarquismo naturista e pacifista, numa época em que predominavam as teorias e as práticas do anarco-comunismo e do anarco-sindicalismo. Não admira assim que a sua intervenção social fosse marginal no contexto dos movimentos sociais e do anarquismo que tinham maior expressão nas primeiras décadas do século XX em Portugal.

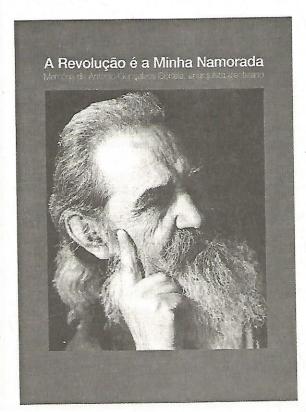
Em segundo lugar, os exemplos comunitários de construção e de experimentação social anarquista no contexto das sociedades capitalistas, como foram os casos emblemáticos da Comuna da Luz, sediada em Vale de Santiago, entre 1917 e 1918, e a Comuna Clarão, sediada em Albarraque, entre finais da década de vinte e princípios da década de trinta do século XX, revelaram-se extraordinariamente importantes, na medida em que essas duas experiências se traduziram em modalidades práticas de utopias concretas. Essas experiências, ainda que tenham soçobrado e tenham sido atravessadas por uma série de contradições e conflitos, revelaram sobremaneira que não existe dissociação espácio-temporal entre reforma e revolução, entre teoria e prática, e sobretudo entre a utopia com um sentido histórico absoluto e a utopia com um sentido histórico relativo. Com esses tipos de experimentação social comunitária, António Gonçalves Correia e as outras pessoas que participaram nesse processo demonstraram quão difícil é traduzir na prática os princípios estruturantes da emancipação social: liberdade, fraternidade, amor e solidariedade.

Em terceiro lugar, os exemplos subjacentes aos princípios e práticas do anarco-naturismo e do anarco-pacifismo que atravessaram a vida quotidiana de António Gonçalves Correia revestem-se de uma grande actualidade. Na verdade, quando hoje à escala mundial assistimos à destruição progressiva da natureza, com especial incidência na evidência empírica que nos é transmitido pela poluição atmosférica, camada do ozono, morte dos rios, florestas e mares, a atitude de António Gonçalves Correia em relação às espécies animais e vegetais é de uma força simbólica inimaginável. Comprar passarinhos que estavam prisioneiros nas gaiolas aos comerciantes que os vendiam nas feiras do Alentejo para depois os libertar, ou desviar-se

com a sua bicicleta dos caminhos percorridos pelas formigas para não as matar, são exemplos paradigmáticos de como nós devemos agir para se construir um equilíbrio ecossistémico entre todas as espécies animais e vegetais. São exemplos significativos que não basta lutar exclusivamente pelo fim da opressão e exploração entre os seres humanos, mas também contra a opressão e exploração destes sobre as outras espécies animais e vegetais.

Enfim, um livro para ler e aprender com a vida de um homem que não se vergou aos ditames do progresso e da razão, aos desígnios e estratégias do capital e do Estado.

Alberto Franco, *A revolução é a minha namorada - Memórias de António Gonçalves Correia, anarquista alentejano.* Ed. Câmara Municipal de Castro Verde, 2000.

J. M. Carvalho Ferreira

A Desumanização Mata

Muto recentemente Alguém foi morto por um ninguém. Por um ninguém que nem gente devia ser porque atropelou um Ser e fugiu, sendo o atropelado e morto o poeta Sebastião Alba que foi identificado apenas três dias depois na morgue. Eis ao que todos estamos sujeitos - ser mortos/assassinados por motos, carros, máquinas/gruas como, aliás, o último assassínio de há dias de uma senhora idosa que foi morta pela máquina escavadora ao serviço do Metro do Porto, que tudo levou em frente (o prédio onde se encontrava a senhora).

Mas voltando ao início, o ninguém que assassinou e fugiu matou um Homem (com um H grande) cuja vivência foi plena e preenchida. Deixamos apenas alguns apontamentos constantes de uma publicação recente de Sebastião Alba pela editora "Campo das Letras":

- Dinis Albano (verdadeiro nome de Sebastião Alba) com 9 anos vai para Moçambique com a mãe e quatro irmãos, onde já se encontrava o pai;
- Com 21 anos é arregimentado no Contingente Geral de perto de Lourenço Marques, "donde deserta", vindo a ser detido e acusado de extravio de "objectos militares", nomeadamente cinto e bivaque. Entre fugas e detenções é condenado a 15 meses por um tribunal militar.
- Com 25 anos publica o seu primeiro livro "Poesias";
- Com 34 anos (1974) dá á estampa o "Ritmo do Presságio", na colecção o Som e o Sentido, da Livraria Académica de Lourenço Marques;
- Entre os 38 e os 42 anos publica "A Noite dividida";
- Aos 43 anos abandona Moçambique e vai viver para Braga com a mulher e as duas filhas. Publica poemas na revista Colóqui/Letras;
- A partir dos 48 anos, em Braga, passa a viver só em quartos de aluguer. Diz-se que se torna andarilho (torna-se livre?) visitando Torga, Eugénio de Andrade, Ramos Rosa e outros.
- Com 53 anos vai a Almada dizer sim ao pedido de divórcio, dizendo perante os juízes (o que os surpreendeu) que reconhecia esse direito á mulher. Gradualmente vai-se entregando á errância segundo os apresentadores deste último livro (seria?);
- A partir dos 54 anos "vai convivendo um

pouco por toda a parte com camponeses, ciganos, estudantes, privilegiando o contacto com idosos e gente jovem por quem passa a ser acarinhado";

· Com 56 anos reúne num só volume, com o título "A Noite Dividida", o que considera ter ficado da sua poesia graças á iniciativa de Herberto Helder que sugere a publicação à Assírio e Alvim;

Depois deste trajecto, eis senão quando - aquele que é já uma referência literária e pessoal para a juventude estudantil de Braga - é barbaramente assassinado (atropelamento e fuga) a 14 de Outubro de 2000 (com 60 anos) deixando um bilhete bem simbólico da sua identidade:

"Se um dia encontrarem morto o teu irmão Dinis, o espólio será fácil de verificar: dois sapatos, a roupa do corpo e alguns papéis que a polícia não entenderá"

Foi, aliás, para mim este bilhete que me sensibilizou fortemente, para além de todo o seu trajecto. Estamos perante um Homem que, para viver, nada de material lhe interessava, apenas o convívio com as pessoas, tendo sido uma pessoa (???) que afinal o matou.

Um poeta a não esquecer.

Sebastião Alba, "Uma Pedra ao Lado da Evidência", Campo das Letras, 2000

Guadalupe Subtil

CARTA DE LUÍS OLIVEIRA

Lisboa, 7 de Janeiro de 2000

No nº 10 da revista *Utopia*, na rubrica «Notas & Comentários», sob o título **Editor Refractário?**, é-me aplicado um verdadeiro coice de mula sem que o comentador, cobardemente escudado por pseudónimo, explique a razão de tal nota vingativa.

Nunca fui convidado por ninguém a conceder uma entrevista à *Utopia* (que de resto aceitaria de bom grado), ficando agora informado que figuram entre vós desgraçados sicofantas. Mas se por acaso tivesse recusado um real convite, fico também a saber que não posso ser livre entre certos anarquistas, sendo de imediato fuzilado se não me submeter à sua tirania. Ora isto, vindo da parte de uma revista que afirma nos seus «Princípios Editoriais» querer contribuir para a emancipação e a liberdade dos indivíduos, é de bradar aos céus.

Aconselho-vos, portanto, a rever os vossos princípios editoriais, para que os leitores que seguem a *Utopia* não se sintam mais uma vez enganados no chamado contributo que se propõem dar «para o aperfeiçoamento dos homens».

Já recusei entrevistas a jornais de direita que aceitaram a minha decisão sem quaisquer comentários. É oportuno lembrar uma máxiam de Shakespeare:

«Que mundo este em que os ignorantes guiam os cegos!».

Luís Oliveira (Editor da Antígona)

Nota:

O autor da nota "Editor Refractario ?" inserida nas "Notas e Comentários" do número anterior desta revista, confirma e reafirma o conteúdo da mesma.

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

A
Rivista mensile, Ano 30, nº 9, Dezembro 2000 a Janeiro 2001-01-07

Do Sumário: Trent' anni; Il Papa in parlamento; Siamo tutti sudafricani; Il capitalismo ed il suo doppio; La pulmonite luterana e l'arsenico cattolico; La riscossa di Karol; Passaggio a Nord-Est; Liberi sí, ma di pagare la Siae; All-albo siam fascisti; Come ti omologo i media; Le verdi acque di Cubatão; Vecchie e nuove schiavitú; Ormai è un'abitudine; Ma c'è chi ci guadagna; Appunti di discussione; Luciano Bergonzini; La marcia mondiale; Santa Soldata; Dio la benedica dott. Kervorkian; Il mistero dell''scuramento; Filippo Pernisa, anarchico e cospiratore; L'isola che c'è; Per amore della libertà; Tra Tolstoi, Stirner e Pasolini; New economy e cultura; Senza lenti ideologiche; Ricordando Pier Luiggi Magni; Come cristiano penso che...

Contacto: editrice A, C. P. 17120, 20170 Milano, Telefone: 02 28 96 627, Fax: 02 28 00 12 71, E-mai: arivista@tin.it; www.anarca-bolo.ch/a-rivista

al margen
Portavoz del Ateneo Libertario, Ano VIII, nº 35, Outono 2000

Do Sumário: Editorial: Comida, Poder y religión; En defensa del almuerzo; Agricultura, alimentacion i el paradigma industrializador; Gazpacho; alimentación politica; Conferencia mundial organizativa de las hormigas. Que aproveche! Los discursos apocalípticos alimenticios; Ecus de suciedad; El discurso del orden o el orden del discurso. Los ricos tambien sufren; Las mejores plumas: "El sindrome de la ocupacion"; El dicionario del diablo: "Consumo". El caso Alcasser Poesia; Entropía, caos e malancolia: Crucigrama; Al ataque! Stultitia quousque tandem: "SIC (*)". Libres; Cine. Alejandro, fuente de energia y salud mental. El embudo.

Contacto: al margen, C/ Palma, 3 - 46003 Valencia, España.

Albatroz
Cahiers Albatroz, organe officiel de la litterature á l'essence de térébentine, nº 23/24, Outubro 2000

Do Sumário: Texas (Usa) Le condamne á mort Farley C. Matchett; Une lettre de l'avocat Carlton aux amis de Farley; Sixieme anniversaire de l'enlévement de Carlos; Une lettre du président du Venezuela, Hugo Sanchez Frias; La revolutino russe n'a pas pu être socialiste; Idealisme et materialisme; Da mitologia fatimida, da ICAR e do Papa Wojtyla; Teste cultural de portuguesismo; Uma carta de Mario Alberto; Les asticots sont furieux, Poesie;

Contacto: Manuel Vaz, BP 404 / 75969 Paris Cedex 20 / France; E-mail: albatroz19@yahoo.com; http//www.terravista.pt/Guincho/1619/albatroz.html

Archipiélago
Cuadernos de Crítica de la Cultura, nº 44, Nov-Dez. 2000

Do Sumário: Los viejos ey el futuro de la inseguridad social; El futuro del passado. Notas sobre sociología de la vejez; A la abuela, que me enseñ a mirar; Arquictetura e vejez; Una historia de la vejez?; Morir la vida. Matar la muerte; La demencia senil en un contexto sociocultural; The Morris Feinman Home: ser anciano en Inglaterra; Adiós al campesinado? Conversacion com un viejo campesino gallego; Memoria y resistencia; Libros de viejo; En el tiempo de mi vida; Vivir com el morir; De senectute.

Contacto: Editorial Archipiélago, Apartado de Correos nº 174, 08860 Castelldefels (Barcelona), España.

Apoyo Mutuo

Periódico anarcosindicalista Porta voz de la Confederacion General del Trabajo de Asturias (CGT), N° 14, II Época, Primavera 2000.

Do Sumario: En defesa del anarcosindicalismo; Contra el desmantelamiento industrial de Gijón; Acción social, acción sindical; Primero de mayo: por la dignidad obrebra.

Contacto: Apoyo Mutuo, Depíosito legal AS-2896-97. Apartado de Correos 1199 de Oviedo, Telefone: 534 34 56.

Atentado

Informativo do Fórum de Cultura Libertária - UFPB, Aperiódico, Ano I, nº 1, Set/Nov. de 2000

Do Sumário: Editorial; Quando o anarquismo enfurece Marx !!!; A festa democrática e suas proibições; Eleger e esquecer; Eleição e representação: sinônimo de paradoxo e contradição; Dentadas.

Contacto: Atentado, Caixa Postal 10115, CEP 58109-970 Campina Grande; Brasil.

Bandeira Negra

N° 3, Bahia, Nov/Dez. 2000

Do Sumário: A mulher livre; Guerra, nunca mais; Ser patriota é... padecer no paraíso!; Tu viverás; Anarquismo e feminismo; Procure abaixo alguns dos princípios encontrados nas idéias anarquistas; Veja o que significam alguns dos princípios; Quem somos nós.

Contacto: Bandeira Negra - APPL, Caixa Postal 053; CEP 40001-970 Salvador, Brasil.

Bicel

Boletin Interno del Centro de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, nº 8, Março 1999

Do Sumário: Editorial; Donaciones Culturales; La selecta biblioteca anarquista de Fernando Serrano y Pilar; La videoteca de Miguel Bilbatúa; Durruti en la revolución española; Anarquismo básico: hacia la anarquia;Dos nuevos testimonios; Guerre d'Espagne; Comunicación, poder y cultura; Helios Gómez y Margaret Michaelis - dos anarquistas recuperados del olvido; La pasión estética y vital de Alfred Levitt; Julián Pacheco, el arte provo; Investiga, que estimula; Los tiempos de libertad; Garrote vil para dos inocentes: el caso Delgado-Granado; La guerra civil en Extremadura; Lo que la historia oficial ha calado; Actualización del catálogo de Abril de 1998.

Contacto: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Passeo Alberto Palacios nº 2, 28021 Madrid - España.

Bicicleta

Espaço Velocipédico-Kultural, nº 2, Outubro de 1998

Do Sumário: Pedalando; V Encontro Internacional de Editores Independentes; Recitando o processo; "Objectos perdidos na memória de um guerreiro (forçado)"; Del lenguaje visual al libro-objecto.

Contacto: Centro de Cultura e Pesquisa de Arte, Apartado 65, 2751 Cascais Codex.

BlackFlag

Revista for anarchist resistance, nº 219, 2000

Do Sumário: Reclaiming the Railways; Close Campsfield Down; Solidarity with West Papua; Mayday 2000; Butchery in Chechenya; Blood for oil; Viva las mujeres Creando; The Zlín Tem; Social exclusion in Colombia; Crackdown in Indonesia; Stateless in Seattle; Global Capitalism, Global Protest; Clinton - Champion of labour standards?; After Seattle'99; Shooting to kill; Talking in their sleep; Health, Wealth and Inequality; Anarcho-Quis; The murmuring volcano; Technology, Capitalism and anarchism.

Contacto: Black Flag, BM Hurricane, London WC1N 3xx; E-mai: blackflageds@hushmail.com

Boletín

Fundació d'Estudis Libertaris I Anarco-Sindicalistes, nº 4, Primavera 1999

Do Sumário: Salvador Puig Antich I el Mil; Actividades de la FELLA; El "Assalto Científico" de la Biotecnologia; Una Mirada a la Barcelona de la República; Armand Guerra, cineasta anarquista. Sobre la recupéración de su película "Carne de Fieras; Mujer Saharaui; La semana tragica.

Contacto: Boletín , C/ Joaquim Costa, 34, 08001 Barcelona - España.

Centro de Cultura Social

Publicação Bimestral, Ano LXVII, nº 9; Agosto/Setembro de 2000

Do Sumário: Luce Fabbri: o adeus de uma heroína; Encontro Internacional de Cultura Libertária; Curtas; Programação Cultural.

Contacto: Centro de Cultura Social, Caixa Postal 2066, CEP 01060-970 São Paulo, Brasil.

CIRA

Centre International de Recherches sur

l'Anarchisme, nº 55, Março 199

Do sumário: Rapport d'activités et comptes; Hommage à pier Carlo Masini; Colloques à venir; Des têtes d'anarchistes mises à prix, Nouvelles de l'édition; Revues indexées; Liste 55: nouveaux ouvrages.

Contacto: CIRA, Avenue de Beaumont, 24 , CH-1012 Lausanne, Suisse.

Coice de Mula

Para a Desidratação da Arte Contemporânea, nº 1, Março/Abril 1999

Do Sumário: Albert Cosseny; Sobre o trabalho e a sua superação - trabalhar para quê?; Nós, Lista de livros; Como era o novo tempo?; Merz e o dadaísmo; A mula da droga; Um teatro dentro do corpo; A religião do capital; Últimas.

Contacto: Crise Luxuosa, Rua do Almada, 47/ 49, 1200 Lisboa.

Courant Alternatif

Organisation Communiste Libertaire, nº 104, Dezembro 2000

Do Sumário: Ces Mineurs etrangers; Des conflits plus longs et plus durs; Conseils de délégués dans les lycées; l'eau va-t-elle devenir impotable; réformede l' Unedic; Paris: 17 Octobre 1961; Israel: un Etat théocratique, raciste et colonialiste; Rubrique livres; Aprés Seattle: interview Loren Goldner; Naufrage du Ievoli Sun; Brèves.

Contacto: OCL/Egregore, B. P. 1213, 51058 Reims Cedex, France.

El Libertario

Organo de la Federación Libertaria Argentina, Ano 15, nº 49, Agosto-Setembro 2000

Do Sumário: Favaloro: Capitalismo y medicina comunitaria; Tarifas de gas: para que la bronca nos caliente en pleno invierno; Hacia donde va la economia? Dolarizacion, el golpe de gracia?; Analizando la cuestion social; El anarquismo es la negacion del poder; Gobalizacion y paradojas; Combate por la historia; Recordacion de la Revolucion Espanola; Manu Chao; Para qué sirven las Fuerzas Armadas?; Instituciones: imaginario y lo real; Carta aberta a Luis Pienzo.

Contacto: El Libertario, C/ Brasil 1551, (1154) Buenos Aires, Argentina.

Ekintza Zuzena

Aldizkari Libertarioa, 27. Zkia., 2000 UDA/ UDAZKENA

Do sumário: Claroscuros de la lucha social en los 90; Policia? No gracias; Sobre el activismo; Euskal Desobedientza; Bajo el asfalto esta la huerta; Jaregindako Haurrak revisanto el pensamiento libertario; Seattle; Punk Peruano... Contacto: Ediciones E. Z., Apartado 235, 48080 Bilbo, España.

Etcetera

Correspondencia de la guerra social, Junio 2000

Do Sumario: La llegada del outro: Nosotros y ellos, pero quiénes?; el prejuicio sobre el outro; Tramposa "Tolerancia"; el outro; La globalización: Seattle, El caracter totalizador de la economia; Correspondencia; hemos recebido...

Contacto: ETCETERA, Apartado 1363, 08080 Barcelona

Fisga

Folha Informativa Libertária, Fevereiro/ Abril 1999

Do Sumário: Editorial; Notícias - encontros com o maldito; Opinião - tens pedaladas?; Endereços.

Contacto: Apartado 4720, 4012 Porto Codex.

La Campana

semanario de información y pensamiento anarquista, nº 150, 2000

Do Sumário: Buzón de la Campana; Editorial;Las minicentrales: una energía cara de mala calidad; La semana; Libros: El peaje de la vida; Modesto: España em llamas; Cine: Como ser John Malkovitch: Memoria Libertaria: Francisco Iturralde. Enseñanza racionalista en Ferrol. Dossier: Chipas: una cautelosa esperanza.

Contacto: La Campana, C/ Pasantería, 1-3° planta, 36002 Pontevedra - España.

la otra bolsa de valores

autopoiesis - reforma y mutación... o colapso, nº 46, 1998

Do sumário: ; Economia y política: pasmadas ante la crisis del siglo - La sociedad plural y militante: por un codigo ético y claras estrategias de sostenibilidad, PNUD e INSOL apoyan la segunda fase del Ba'Asolay - cooperación tecnica para organizaciones sociales, indigenas y no gubernamentales; "Diálogo global" convocado por Iggri y Kepa - redes por una estrategia; Qué hacer? Renacen simbolos de valor social; Exame de

Occidente y su ayuda - La ONG y el Titanic; Por un ser nuevo en vísperas de um siglo nuevo: "La otra bolsa de valores" - cumplio nueve anos y agradece; Tianguis - Tlaloc por una economia en manos de la gente - ofertas y directorio, some steps ahead - Building a more just, sustainable and democratic world - Hanasaari Statement; por la audición del Bardo Todhol - La gran liberación.

Contacto: Promoción del Desarrollo Popular, Tialoc 40-3, Col. Tiaxpana, CP 11370, México D.F., México.

letralivre

Cultura Libertária, Arte, Literatura, Ano II, nº 22, 1999

Do Sumário: O comunismo libertário; A república do silêncio; Reflexões sobre Malcom X (2); Em defesa da palavra; O homem da flor na boca; Os poetas e a MPB; Sete Contos; Campanha de novos assinantes.

Contacto: letralivre, Caixa Postal 50083, CEP 20062-970 Rio de Janeiro - RJ, Brasil.

Le Monde Libertaire

Hebdomadaire de la Fédération Anarchiste, 21 Dezembro a 15 de Fevereiro 2000

Do Sumário: Lecapitalisme contre le developpement durable; Refondation sociale: mise au pas des chômeurs; Précaire: un métier d' avenir; L'Université populaire de l' Action des précaires et chômeurs de Dordogne; La corruption ou la délinquance des élites; Violence scolaire: ne pas se tromper de cible; Big Brother est parmi nous; Colombie: l'humanitaire, c'est la guerre; Qui sème ghbina récolte l'intifada; Belgique: parquer avant d'expulser; Antimilitarisme; SIDA: reprenosns le combat; Biologie et santé; Quelle solidarité avec les "putes"?; L'islam face à la laicité; Bouddhisme: de la soumission à l'oppression; Alternative libertaire belgique.

Contacto:Le Monde Libertaire, 145, Rue Amelot, 75011 Paris, France.

Libera

Informativo do Círculo de Estudos Libertários Ideal Peres; Ano 10, nº 100, Maio/ Junho 2000

Do Sumário: ... Sem Estado! Sem Capitalismo! Sem autoridade!, Cem Liberas...!!!!! Uma análise política sobre as manifestações de rua; "Balada" de Simon e Juan; Historia-social. Uma lista de história anarquista.

Contacto: CELIP/RJ, Caixa Postal 14576, CEP 22412-970 Rio de Janeiro-RJ, Brasil.

Libertare

Um informativo de textos, desejos, expressões e realizações!!!, nº 9.

Do Sumário: Por un mundo libre y sin violencia; Falando algumas coisas...; História (Foucault): das mil mortes de um instante só.; Poesias; Contracepção de uma emergência; Por que ser a favor do aborto?; Menores ampliam a participação no tráfico; Anarquismo hoje;Gritos.

Contacto: Caixa Postal 255; CEP 58001-970 João Pessoa, Brasil.

Libertaria

Revista il piacere dell' utopia, trimestral, anno 2, nº 4, Outubro/Dezembro 2000

Do Sumário: Acqua: nuova frontiera del business; Biotcnologie: un mondo a perdere; Quello straordinario Alex Comfort; Il doppio inganno del debito estero; La World bank va abolita. O no? Ventunesimo secolo: non ci resta che l' anarchia.

Contacto: Editrice A Cas. Postal 17120, 20170 Milano; Telefone/Fax 02 28 96 627; E-mail: arivista@tin.it; www.anarca-bolo.ch/a-rivista

Libertárias

Revista de Cultura Libertária, nº 6, Setembro de 2000

Do Sumário: Palavar desordem; Como conheci Errico Malatesta; O único e a sua propriedade; Da comuna Seattle; A comuna de Paris; A revolução russa de 1917; A guerra civil espanhola; Lorca; Diego Abad Santillán; Mulher de revolução: Frederica Montseny; Maio de 68; 2° encontro americano pela humanidade contra o neoliberalismo; 1995; Paixão, a incontível revolta; Vamos ocupar as praças!; Escritos íntimos; A heresia; A paixão medida dos índios Gavião Ikolen de Rondônia; Sem paixão não se faz revolução; Anarquizar o direito; A revolução segunda a paixão; Onde se malham forças; Apaixonda; O anarquista Leon Malmed.

Contacto: Libertárias; Av. Pompeia, 2549, conj. 1; CEP 05023-001 São Paulo, Brasil.

Novos Tempos

Revista Anarquista Mensal; nº 2, Novembro 1998

Do Sumário: Justiça, administração, polícia; Os ursos de Berna e o urso de São Petersburgo; Foucault e a anarquia; Uma educação libertária; Da polis e do espaço social plebeu; Municipalismo libertário.

Contacto: Editora Imaginário, Av. Pompeia, 2.549 conj. 01 - Sumarezinho, 05023-001 São Paulo - Brasil.

Opción Libertária

Organo de GEAL - Grupo de Estudio y Acción Libertaria, nº 33, Maio 2000

Do Sumário: El anarquismo y la nueva situacion; Situacion critica de lenguajes y tebdebcias en bellas artes; La familia; Cristalerias Capitalismo o cooperativismo; El hombre y la historia; Mummia Jamal; La solidaridad sin fronteras; Ilustraciones: S. Peciar.

Contacto: Luce Fabbri, Casilla de Correos 141, C.P. 11000 Montevideo, Uruguai.

Política Operária

Revista comunista, Ano XVI, nº 77, Novembro/Dezembro 2000

Do Sumário: Ponto de vista: A vingança; Cartas. Apoios.; "Metam-nos na ordem!" Camarate; A golpada: As papalvras; Ex-esquerda militar explica-se; O estado da nação; Presidenciais: Esquerda ausente; O pacificador: factos e números; Pelo direito a ser gente; PCP: tanto barulho por tão pouco; Palestina: Alto ao massacre!; Guerra radioactiva: verruma; Cabo Verde vira à esquerda?; EUA: ganharam os republicratas: Estado gangster; Encontros debate assinalam o 15° aniversário da P.°; O feminismo ainda não começou; O regresso ao materialismo contemplativo; Dislates sobre a revolução russa; O Imperialismo, a União Europeia e o parlamento; Marxismo e socialismo. Uma hidra com sete cabeças; Mitos do 18 de Janeiro; A crise do capitalismo em debate; Visor.

Contacto: Política Operária, Apartado 1682, 1016 Lisboa Codex, Portugal.

Polémica

Revista de Informação, Crítica e Pensamento, Ano XVIII, Nº 72, Novembro 2000

Do Sumário: Editorial; Actualidad: Chechenia y la caida del Muro de Berlin; El Marketing social o el capitalismo filantropico; Dossier: La deuda externa. Un instrumento de dominacion capitalista; Entrevista a Alberto Acosta; A quién perdonamos la deuda, los que estamos en deuda?; Opinion: la herejia; Cultura: La presencia del fascisco en Italia; la coluna poetica; Noticias y convocatorias; Libros.

Contacto: Apartado de correos, 21 005, 08080 Barcelona; Redaccion: Blasco de Garay, 2 - 08004 Barcelona; E-mail: polemica@teleline.es; http// :webs.demasiado.com/polemica.

Punk Estraçalhado

Aperiódico Anarcopunk, 3, Julho/Agosto de 2000

Do Sumário: punk não é gueto! Punk é indivíduo que grita, que transforma e que nunca sew acomoda!!!; Sobre curtição, doideira e acomodação; Informes; Entrevista com a Banda Migra Violenta.

Contacto: Caixa Postal 255, CEP 58001-970 João Pessoa, Brasil.

Reacção Anarquista

Informativo Aperiódico de Cultura e Idéias Libertárias, Ano 3, 1 de Setembro de 2000

Do Sumário: Um ataque à representatividade política; A farsa democrática; Informes; Contradição de desgraça; Flores negras; Escassez.

Contacto: Centro de Cultura Social; Caixa Postal 255; CEP 58001-970 João Pessoa, Brasil

Réfractions

Recherches et expressions anarchistes, nº 3, Hiver 1998-99

Do Sumário: L'anarchisme, genre mineur; Des histoires (presque) vraies; La liberté: les mains dans les poches; Caleb Wlliams ou les choses comme elles sont; Franz Kafka et le socialisme libertaire; Oskar Panizza et la psychopathia criminalis; La nature contre-culture; Paco Ignacio Taibo; Je donne un nom à de très petites choses; La littérature - arme situationniste; Les cueilleurs de coton; Poésie et circonstance; Demandez l'imposible, c'est fini!; Les ailes du vent; Ba Jin, sa première oeuvre.

Contacto: Les Amis de Réfractions, BP 33, 69571 Dardilly Cedex, France.

SOS Prisões

Ano IV, nº 36, 2° trimestre de 2000

Do Sumário: Editorial: Dar voz à cidadania; Reacção ao anúncio da nova lei orgânica do ministério da justiça; Justiça: Ou o cântico negra...da rosa!; Declaração de António Pedro Dores ao IV Congresso Portugu~es de Sociologia sobre a situação nas prisões portuguesas; Somos todos pretos e ciganos; Serviços prisionais tentam boicotar SOS Prisões; Manifesto por uma Europa Social; Vozes contra o Silêncio; Gritos; Uma "Prisão Modelo" com pés de barro; Solidariedade com os "25 de Caxias"!; Vale tudo; Quem "suicidou"

o Dionísio?; Quem é e porque foi condenado Mumia Abu-Jamal; Prisões italianas: lugares de morte e de tortura; Liberdade para Xosé Tarrío!; Carta aberta aos paladinos do "Estado de direito".

Contacto: SOS Prisões, Apartado 1928, 1057 Lisboa Codex.

Umanità Nova

Settimanale Anarchico, Ano 80, nº 41, 17 de Dezembro de 2000

Do Sumário: Nizza: l'Europa delle libertà negate; Palermo, 12 dicembro: Una libertà senza confini; Scuola in sciopero; Edgardo Sogno: Testamento di un golpista; La benda di Garibaldi; Un treno di indesiderati; È morto Gianfranco Bertoli; I dilemmi della storia; A tutto c'è un limite; Projectto Libertario Flores Magón; Senza Frontiere - brevidalmondo.

Contacto: Umanità Nova, C. so Palermo, 46, 10152 Turino; Itália.

Xina Llivre

Publicação Anarquista, Inverno-Primavera 1999

Do Sumário: nada es tan desalentador como un esclavo satisfecho; Llabres, la cara mas inquisitorial del pp ciudadelano; Carta desde la prison de Koridallos; Llibertat per Nikos Maziotis; Que esta pasando y las razones del porque; Las revueltas de los pueblos de Varvara y Olympiada contra la modernización y la muerte; Italia; Construcción de la red de afinidad anarkjista en le mediterráneo ibérico; Mare mother mater mère math madre ma ma; Valencia lbertaria.

Contacto: não existe

Outros documentos e livros recebidos

ALBATROZ, Lard du Peuple le Monde, Paris, 1998.

BICEL, Boletin Interno del Centro de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Numero 10, Outubro 2000

CARVALHO, Silva, Palingenesia ou o estado e o processo do romance, Lisboa, Fenda, 1999.

CULLA, Daniel de, Pito Blanca, Burgos, Edição do Autor, 1999.

CULLA, Daniel de, Cada uno de los Setenta Prelados, Burgos, Edição do Autor, 1999.

DINAMO, Revista Anarquista, Nº 2, Almada, Novembro 2000

GRUPO INVISÌVEL OS MARTELOS, 2984 - Mil Anos Depois, Lisboa, Edições Reflectir, 1998.

JOYEUX, M. et al., Surrealismo e Anarquismo, Ed. Imaginário/Nu-Sol/Soma, São Paulo, 2001.

MALATESTA, A Anarquia, Ed. Imaginário/ Nu-Sol/Soma, São Paulo, 1999.

MAKHNO, N. et al., Nestor Makhno e a revolução social na Ucrânia, Ed. Imaginário/Nu-Sol/Soma, São Paulo, 2001.

PEREIRA, Sérgio, O Absoluto Reverso, Santa Maria da feira, Edições Tomahawk, 2000.

Rivista Storica dell' Anarchismo, Anno 7, numero 1 (13), Semestral, Janeiro-Junho 2000

RODRIGUES, Edgar, O Universo Acrata, (2 volumes), Florianópolis, Ed. Insular, 1999.

SOUSA, Almeida e, Objectos Perdidos na Memória de um Guerreiro (forçado), Lisboa, Crise Luxuosa, 1999.

Edgar Rodrigues

O Homem e a Terra no Brasil

CC&P Editores

PRINCÍPIOS EDITORIAIS

UTOPIA define-se como revista anarquista de cultura e intervenção, o que significa a reivindicação do património histórico das ideias libertárias e do movimento anarquista, ainda que à luz de um pensamento próprio, activo e actual, e no respeito face a outras interpretações desse património.

Ao definir-se como de cultura e intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de tolerância, diálogo e criação, procurando contribuir para o aperfeiçoamento dos homens e para o alargamento das suas possibilidades de expressão e de invenção.

Ao definir-se como de intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de análise e debate dos fenómenos sociais e políticos das sociedades contemporâneas, procurando contribuir para a emancipação e a liberdade dos indivíduos e dos grupos sujeitos a quaisquer situações de opressão, repressão e intolerância, assim como procurará opor-se aos sistemas e mecanismos conducentes a manter situações de constrangimento e desvantagem social e económica de indivíduos e grupos em relação a outros, e ao Estado, entendido como um poder a que todos os homens devem obedecer mesmo que em desacordo com ele. Nesta intervenção, UTOPIA será a expressão de lucidez e de revolta, assumindo plenamente o carácter utópico das tarefas a que se propõe.

UTOPIA guiará a sua acção por uma ética de honestidade, frontalidade, solidariedade e tolerância, que se procura expressar nestes princípios editoriais e que levará à prática em cada edição e em quaisquer actividades que venha a desenvolver.

As colaborações não solicitadas são desejadas, embora sujeitas à apreciação do colectivo editorial. Qualquer colaboração não publicada será devolvida ao autor, com a justificação dessa decisão.
O colectivo editorial compromete-se a abrir rubricas de debate quando tal for considerado enriquecedor e esclarecedor para os leitores e para os princípios aqui defendidos, sendo os autores previamente informados dessa intenção.

A indicação de um proprietário e de um director da revista deve-se a exigências legais, sendo desejada a rotatividade da direcção entre todos os que fazem UTOPIA.
A responsabilidade dos textos assinados é dos seus autores e a responsabilidade pelo projecto é de todo o colectivo editorial.